ZNAK

MIESIĘCZNIK

STEFAN ŚWIEŻAWSKI: OSOBA LUDZKA — JEJ NATURA I ZADANIA • **GUSTAVE THIBON:** NIECHAJ CZŁOWIEK NIE ROZŁĄCZA • **JERZY ZAWIEYSKI:** NAD NIEBIESKĄ WODĄ.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

R. V • PAŹDZIERNIK-GRUDZIEŃ • 1950

26

REDAGUJE ZESPÓŁ

Członkowie zespołu: Antoni Golubiew, Hanna Malewska, Stefania Skwarczyńska, Stanisław Stomma, Stefan Świeżawski, Jerzy Turowicz, Jerzy Zawieyski.

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:

Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

codziennie od 11—13

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—13

CENA ZESZYTU 4.50 ZŁ

Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 12,60 zł.

P.P.K. „RUCH" — „Tygodnik Powszechny", Kraków, ul. Lubicz 42

P.K.O. IV-9684/110

M—3—10808

DRUKARNIA PRASOWA W KRAKOWIE, PRZEDSIĘBIORSTWO PAŃSTWOWE, KRAKÓW, UL. WIELOPOLE 1.

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK V PAŹDZIERNIK—GRUDZIEŃ 1950 NR 5 (26)

STEFAN ŚWIEŻAWSKI

OSOBA LUDZKA — JEJ NATURA I ZADANIA

Rozważania, do których przystępujemy, nie mają na celu systematycznego wykładu o pojęciu osoby, wykładu, który by naświetlał zagadnienia ze wszystkich stron i dawał wyczerpującą wiedzę o problemie, zarówno od merytorycznej jak i od historycznej strony. Chodzi mi o coś innego, boć traktat o osobie można znaleźć zarówno w każdym większym kompendium teologicznym, jak i w podręczniku filozofii, pochodzącym z pod pióra autorów piszących „more scholastico" i nauczających w duchu „Szkoły". Chodzi mi o to, by się nam uświadomiła problematyka, jaka się dziś, aktualnie wiąże z pytaniem o osobę ludzką, z pytaniem o człowieka. Nieraz w rozważaniach na temat tak modnego dziś personalizmu rozpatruje się od wielu stron pojęcie osoby a zapomina się o człowieku. Wielu też te rozpamiętywania personalistyczne zniechęcają i słuchający ich chcieliby często powiedzieć: „nie o to nam chodzi!". Istotnie, wysiłek intelektualny, zmierzający jedynie do fabrykacji coraz to subtelniejszych i doskonalszych definicji nuży nas i nie zadowala. Filozofia kończąca się na uchwyceniu w sidła definicji istoty rzeczy nie jest jeszcze pełną filozofią; jest to owa wspo-

mniana przez Arystotelesa filozoficzna gonitwa lub polowanie za esencjami. I kto wie, czy jedną z głównych przyczyn powstania kierunków egzystencjalnych w dzisiejszej filozofii nie był nieświadomy zapewne protest przeciw wystarczalności i wyłączności tego rodzaju filozofowania; wszak wysiłek naszego intelektu pragnie przynajmniej stwierdzić drugi, nieporównanie doskonalszy od istotowego i pierwszy raz tak stanowczo przez św. Tomasza wyodrębniony porządek **istnienia.** Dążymy do kontaktu poznawczego z tym istnieniem, które jednak wymyka nam się z naszych ujęć poznawczych, choć w nim dopiero znajdujemy to, co naprawdę realne i konkretne. Nie mniej kardynalnym błędem najtypowszych nurtów egzystencjalizmu jest przekreślenie świata **istot** i **natur** i zatrzymanie się wyłącznie na ślepym wobec tego i w próżni zawieszonym istnieniu. Świat natur jest siecią określającą egzystencję, jest fundamentem dla istnienia. I dlatego zapewne definicje same nigdy nie wystarczą, ale zawsze pozostaną one punktem wyjścia.

Podobnie i w naszym problemie zacznijmy od definicji. Zbyt często w opracowaniach zagadnienia osoby ludzkiej mechanicznie powtarza się czcigodną definicję osoby autorstwa Boecjusza, która zwycięsko przetrwała wiele wieków i zawsze jest aktualna i podstawowa. Jednakże właśnie dzięki temu mechanicznemu jej powtarzaniu zapomina się, wiele kryje się w niej sensu i od jakiej strony sens ten należy odkrywać. W sformułowaniu Boecjuszowym osoba ta to „rationalis naturae individua substantia", czyli substancja jednostkowa natury rozumnej. Każdy z terminów składających się na tę formułę definicyjną jest aż nabrzmiały od treści, którą myśl filozoficzna i teologiczna w nie włożyła. Najpełniejszego ujęcia doczekała się definicja Boecjusza u św. Tomasza i on wypełnił najuchwytniejszym znaczeniem wyrazy w niej występujące. Ale Tomasz jest tu z jednej strony wyrazicielem nie tylko swych własnych genialnych pomysłów, ale i koncepcji, które powoli dojrzewały przed nim, z drugiej zaś stanowi odskocznię do dalszego rozwijania i pogłębiania problemu. Mamy tendencję, by w tej, przekazanej nam poprzez św. Tomasza i tradycję wieczystej filozofii, definicji osoby podkreślać to, co w niej niejako najważniejsze, a więc rozumność. Rzeczywiście ujmujemy wtedy to, co osobę wyróżnia od jednostki nie będącej osobą, ale ryzykujemy wtedy często, że wysilając się na jak najwłaściwsze określenie osoby gubimy z oczu problem osoby **ludzkiej.** Pamiętajmy, że termin „rationalis natura" jest analogiczny i jako taki odnosi się za-

równo do Boga jak i do ducha czystego, czy do człowieka. Właśnie w analogicznym, nie zaś w jedno- czy wieloznacznym sensie naturę rozumną posiada i Bóg, i anioł, i człowiek. Dlatego chcąc mówić o osobie ludzkiej a nie o osobie wogóle, chcąc rzucać podwaliny pod personalizm, trzeba koniecznie ująć możliwie jasno i dokładnie, jaką jest ta natura rozumna człowieka, jednym słowem zgłębić jak daleko się da zagadnienie natury człowieka. Dlatego u samych podstaw dociekań o osobie ludzkiej musimy sobie postawić to pytanie, które narzucało się Dawidowi: „Quid est homo?" — czymże jest człowiek? (Ps. VIII, 5).

Chodzi nam więc w pierwszym rzędzie o poznanie człowieka, o określenie jego natury. Nie zadowoli nas w tej pracy żadne ujęcie cząstkowe, które wyrażałoby tylko jedno oblicze naszej natury. Ani „homo faber", ani „homo oeconomicus", ani „homo politicus" nie oddadzą tego, o co nam chodzi. Nawet najuniwersalniej i światopoglądowo wyrażone stanowisko przyrodnicze w zagadnieniu człowieka, jak np. postawa Carrel'a w jego słynnym dziele „Człowiek — istota nieznana" jeszcze nie stworzy tej perspektywy, z której spojrzeć musimy na człowieka, jeśli chcemy w sposób pełny odpowiedzieć na postawione pytanie: „quid est homo?". Mógłby ktoś zaraz zauważyć, że trzeba nam wobec tego sięgnąć do skarbnicy Objawienia i stamtąd zaczerpnąć wiedzy o człowieku. Ale przecież nie wszyscy mają łaskę wiary i nie wszyscy uznają Objawienie i dlatego powaga Pisma i Tradycji będzie miała znaczenie decydujące tylko dla wierzących — ale będzie jakby zbyt „odgórnym" i bezapelacyjnym rozwiązaniem pytania, gdy chodzi o wszystkich. Dlatego musimy wybrać drogę pośrednią między partykularyzmem nauk szczegółowych a nadprzyrodzonym uniwersalizmem wiary i podejść do zagadnienia z nastawieniem przyrodzonym ale możliwie najbardziej uniwersalnym. Dlatego chcemy rozważać naturę człowieka filozoficznie. Chodzi o wskrzeszenie takiej teorii człowieka, takiej antropologii filozoficznej, która by twierdzenia swoje opierała zarówno na tezach metafizyki jak i na wynikach doświadczalnych nauk szczegółowych, dotyczących człowieka. Takie zaś spojrzenie filozoficzne musi być naprawdę szerokie i głębokie, naprawdę doszukujące się ostatecznych i powszechnie występujących elementów i przyczyn, musi ono być długomyślne i dalekie od zgiełku aktualnych walk i sporów.

Nie sugerujmy się wobec tego zbytnio chwilą obecną i nie węszmy wszędzie samego tylko niebezpieczeństwa materia-

lizmu. Właściwe spojrzenie na naturę ludzką narażone jest na dwa spaczenia, które deformują obraz człowieka zgodny z rzeczywistością — i dopiero stanowisko, które potrafi przezwyciężyć te skrajności, będzie wyrażało dostępną nam prawdę o człowieku. Spaczeniami tymi są zarówno skrajny materializm jak i skrajny spirytualizm. I trudno powiedzieć, które z tych spaczeń jest groźniejsze, gdyż wszystko tu zależy od przyjętego kryterium oceny. W każdym razie obie te skrajne teorie fałszują obiektywny pogląd. Obu więc tych spaczeń musimy unikać — a stąd płyną ważkie następstwa. Człowiek nie jest ani zwierzęciem tylko, ani aniołem; czymże więc? „Quid est homo?". Pytanie to stawiały sobie największe umysły w dziejach filozofii — a w łonie myśli chrześcijańskiej śmiało możemy powiedzieć, że obok pytania o istnienie i naturę Boga pytanie o człowieka zajmuje naczelne miejsce. Wielki wysiłek spekulatywny średniowiecza przed św. Tomaszem walnie się przyczynił do pogłębienia i rozwinięcia problematyki antropologii filozoficznej. Stawia wówczas swe pierwsze kroki humanizm chrześcijański. Jakże mało znane są niestety rozważania najwybitniejszych przedstawicieli XII w., a ile zawierają myśli płodnych i twórczych. Głęboki humanizm takiego Abelarda, czy teoria o nigdy niezniszczalnej w człowieku „magnitudo", wielkości jego duszy głoszona przez św. Bernarda z Clairvaux, a przede wszystkim krótkie zdanie Hugona z opactwa św. Wiktora „positus est in medio homo", postawiony jest człowiek w centrum wszechświata — oto kilka etapów rozwoju chrześcijańskiej koncepcji człowieka, która w tomizmie znajdzie swój najdojrzalszy wyraz. Hugon ze św. Wiktora, najuniwersalniejsza może umysłowość XII w., wyraża w przytoczonej formule to, co w problemie natury ludzkiej istotne. Właśnie o to chodzi, że właściwe oblicze człowieka i jego natury odnajdziemy „in medio", nie posuwając się po szlakach przesady i skrajności lecz w trudzie doszukując się nurtu „złotego środka".

Wspominałem już, że odpowiedź na pytanie: czym jest człowiek, czyli koncepcja człowieka odgrywa na gruncie chrześcijańskiego poglądu na świat rolę zasadniczą. Antropologia filozoficzna jest więc ważna i potrzebna zarówno całej ludzkości jak i specjalnie chrześcijaństwu i dlatego „ostrze" naszych dociekań nad osobą ludzką kierować się będzie głównie ku zagadnieniom fundamentalnym dla myśli katolickiej. Wbrew temu, co się tu i ówdzie głosi, poglądy filozoficzne, światopoglądowe i religijne mają wielki wpływ na życie; co więcej, powiedzieć

możemy, że niema zapatrywań neutralnych. Cała atmosfera, którą żyjemy, klimat życia umysłowego, w którym tkwimy, jest niewątpliwie funkcją najrozmaitszych orientacji, kierunków i prądów, przede wszystkim zaś tych, które nas wyprzedziły w czasie. Dziś spożywamy owoce tych poglądów, które żyły i pulsowały temu lat kilkadziesiąt lub nawet parę wieków. Nie wystarczy patrzec tylko na otaczające nas dziś doktryny ale trzeba mieć świadomość tego, co już w naszej kulturze zastajemy jako spuściznę przeszłości. Nieraz ocenia się, jak sądzę, zbyt optymistycznie całość kultury i obyczaju polskiego twierdząc, że są one z gruntu katolickie. Bliższa analiza wykazałaby, że może liczne rzesze naszego włościaństwa żyją dziś wedle dyrektyw, które głęboko tkwią w zasadach katolickich — ale że obyczaj i umysłowość inteligencji pokryta jest raczej tylko cienką pozłótką tradycyjnego katolicyzmu, ogół zaś tkwi w poglądach i założeniach postępowania, które przesiąknięte są licznymi infiltracjami obcymi z gruntu katolicyzmowi i chrześcijaństwu. Wiele z tych elementów wrogich chrześcijaństwu wogóle sobie nie uświadamiamy i dlatego ich niebezpieczeństwo dla katolicyzmu jest pod pewnym względem groźniejsze aniżeli prądów, które jak np. materializm występują jawnie jako wrogie w zasadzie każdemu teizmowi a więc i chrześcijaństwu. Ale zazwyczaj przeciwstawia się — i to słusznie — materializmowi spirytualizm. Rodzi się jednak bardzo ważne pytanie, czy walcząc z materializmem i z jego przejawami bronią spirytualizmu nie wpada się nieraz w drugą skrajność i nie ulega się innemu niebezpieczeństwu? Czy każda bowiem postać spirytualizmu zgodna jest z chrześcijaństwem — a przede wszystkim, jak zaznaczyliśmy już, czy każdy spirytualizm zgodny jest z prawdą o naturze ludzkiej? Jeśli nie, to ten spirytualizm niewłaściwy będziemy musieli odrzucić podobnie jak materializm.

Przypatrzmy się najpierw materializmowi a następnie poświęćmy parę uwag skrajnemu spirytualizmowi, aby dopiero na tym tle zapoznać się z głównymi założeniami chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej i człowieka wogóle. — Tezę materializmu filozoficznego wyrazić możemy w jednym, krótkim zdaniu: „istnieją tylko ciała"[1]). Posługując się wprowadzoną

---

1) Prof. Świeżawski ma tu na myśli materializm w ujęciu filozofów określanych jako burżuazyjni klasycy materializmu. Współczesny materializm dialektyczny podaje odmienne sformułowania. Georges Politzer, który jest bardzo autorytatywnym i reprezentującym przedstawicielem filozofii

u nas przez prof. T. Kotarbińskiego terminologią możemy nazwać ściślej sformułowany kierunek materializmu somatyzmem (od greckiego terminu „soma" — ciało), który głosi, że istnieją tylko rzeczy (reizm) a ponad to, że każda rzecz jest ciałem. Oczywiście z tych naczelnych założeń płyną ważkie następstwa —i jest rzeczą niezmiernie ważną i zasadniczą zdać sobie sprawę z tego, jak do następstw tych na gruncie myśli chrześcijańskiej, a specjalnie ze stanowiska filozofii tomistycznej, należy się ustosunkować. Musimy się zgodzić do pewnego stopnia z reizmem i przyznać, że w pewnym sensie istnieją tylko konkretne, jednostkowe rzeczy czyli indywidua, jednostki. Jednakże, choć mniej uchwytnie, ale też realnie bytują wszelkie stosunki, cechy, czynniki, gatunki, rodzaje itp. W pełni więc realnymi są tylko rzeczy ale również i wszystko, co w rzeczach tych występuje i co w nich możemy wykryć jako rzeczywiste, jest realne, choć nie wolno nam tych składników rzeczywistości hipostazować. Tak w najogólniejszych zarysach przedstawiałaby się krytyka naczelnych założeń reizmu i związanego z nim bardzo ściśle nominalizmu. Ale głównym przedmiotem sporu z materializmem jest somatyzm. Nie każda rzecz jest ciałem, powiadają wszyscy przeciwnicy materializmu. Co więcej, pomiędzy jestestwami, które zaludniają wszechświat zachodzą głębokie różnice i to nie tylko różnice stopnia, nie tylko różnice wyrażające się w różnorodności cech — ale różnice istotne, sięgające aż do substancji. I jeżeli taka właśnie różnica występuje pomiędzy nieożywionymi i żywymi bytami, to równie zdecydowana różnica zachodzi między światem obdarzonym po-

dialektycznej w następujący sposób ujmuje omawiane tutaj zagadnienia (Georges Politzer „Wykład Filozofii" P. S. W. 1950).

...„Engels w swej książce „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej" mówi o bycie i o myśli. Przez byt rozumie materię; przez myśl — ducha.

Aby wyjaśnić, czym jest myśl, czyli duch, i czym jest byt, czyli materia, powiemy, że:

Myśl jest naszym wyobrażeniem rzeczy; pewne nasze wyobrażenia pochodzą poprostu z naszych doznań zmysłowych i odpowiadają przedmiotom materialnym. Inne wyobrażenia, jak wyobrażenia Boga, filozofii, nieskończoności, samej myśli, nie odpowiadają przedmiotom materialnym. Rzeczą zasadniczą, którą trzeba w tym miejscu zapamiętać, jest to, że wyobrażenia, myśli i uczucia posiadamy właśnie dlatego, że widzimy i czujemy.

Materia lub byt jest to to, co pokazują nam lub co nam przedstawiają nasze doznania zmysłowe i nasze spostrzeżenia, to jest, ogólnie mówiąc, wszystko, co nas otacza, to, co nazywamy „światem zewnętrznym"... (str. 21).

znawaniem i pożądaniem zmysłowym (zwierzęta) a jestestwami, które stanowią świat wolności, okazując w sobie przejawy życia umysłowego czyli duchowego (człowiek; jestestwa czysto duchowe, stworzone, o których istnieniu mówi nam tylko wiara; przede wszystkim zaś i w pełnym znaczeniu Bóg). Różnica, którą tu przyjmuje filozofia tomistyczna, jest różnicą istotną, nie dającą się zamazać i jakoś usunąć; mamy tu granicę nie do przekroczenia.

Zdaje się, że dotknęliśmy w ten sposób punktu naprawdę podstawowego w sporze, jaki myśl chrześcijańska na wielu odcinkach przeprowadza z materializmem. Spór ten toczy się przeważnie na terenie szczegółowych nauk przyrodniczych — ale zapomina się, że nauki te ostatecznie prowadzą do budowania coraz to doskonalszych hipotez i że w badaniach swych nie wychodzą poza sferę zjawiskową, a przez to samo takie pojęcia metafizyczne jak natura, istota, czy substancja są w przyrodoznawstwie pojęciami pustymi. Tymczasem, jak widzieliśmy, najgłębsze przeciwstawienie materializmu i myśli chrześcijańskiej zachodzi na gruncie problematyki filozoficznej, bo dotyczy różnicy między życiem zmysłowym i umysłowym. I mało nam tu pomoże przyrodoznawstwo bez filozofii; może nawet spowodować wiele zamętu i nieporozumień. Trzeba więc ustawicznie sprowadzać spór z materializmem na właściwy dlań teren, czyli umieszczać go w obrębie problematyki filozoficznej. Ale na przeszkodzie staje tu cały problem naukowości me-

---

„Niezaradność pierwszych ludzi, ich niepokój wobec sił przyrody, wobec wszystkich zjawisk (kiełkowanie, burza, powódź), których nie rozumieli i których nie mogli opanować przy ówczesnym stanie techniki, zrodziły w ich umysłach przypuszczenie, że za wszystkimi tymi zjawiskami kryją się wszechpotężne istoty — dobroczynne i złowrogie, lecz zawsze nieobliczalne, „duchy" lub „bogowie".

Wierzyli oni również w bogów, w istoty potężniejsze od ludzi, i wyobrażali sobie te istoty, na podobieństwo ludzi lub zwierząt, jako ciała materialne. Dopiero później dusze i bogowie (potem jeden Bóg, który zastąpił bogów) byli pojmowani jako czyste duchy" (str. 23).

...„Streszczając możemy powiedzieć, że materialiści odpowiadają następująco na podstawowe pytania filozofii:

1. Duch jest wytworem materii i, naukowo rzecz biorąc, nie widziano nigdy ducha bez materii.

2. Materia istnieje niezależnie od wszelkiego ducha i nie potrzebuje ducha do tego, by istnieć, ponieważ posiada swe własne istnienie; stąd wynika, że w przeciwieństwie do tego, co mówią idealiści, rzeczy nie są stwarzane przez nasze wyobrażenia, lecz przeciwnie, nasze wyobrażenia stwarzane są przez rzeczy".... (str. 39).

tafizyki, której materialiści jako nauki nie uznają. W ogóle, chociaż materializm pojawia się w myśli ludzkiej bardzo dawno i choć od atomizmu Leucypa i Demokryta po dzień dzisiejszy ma on przedstawicieli wśród filozofów — to jednak jest on urodzonym wrogiem metafizyki, gdyż metafizyczne spojrzenie na rzeczywistość stanowi jakby naturalną jego negację. Dlatego materializm zaszczepia się raczej na naukach przyrodniczych i przenika myślenie przednaukowe a odmawiając metafizyce naukowości i unikając dzięki temu z nią sporu głosi, że niema żadnej istotnej różnicy między człowiekiem a resztą jestestw cielesnych i że wobec tego człowiek stanowi tylko najwyższe stadium rozwoju materii i jest tylko i wyłącznie ciałem.

Trzeba przyznać, że materialistyczna teoria człowieka unika błędu rozdwajania jestestwa ludzkiego na dwa odrębne zupełnie składniki, jakimi byłoby ciało z jednej a dusza z drugiej strony. Tę jednak jednolitość człowieka okupuje materializm bardzo drogo, przekreślając i usuwając z natury ludzkiej to, co w niej największe i co wynosi nas ponad wszystkie zwierzęta. Pozbawiając nas elementu duchowego traci też materializm wszelką podstawę do przyjęcia i do rozwinięcia w swym łonie pojęcia osoby. Gdy bowiem rozumność, czyli życie umysłowe staje się tylko narosłą ewolucyjnie „nadbudową" naszej zwierzęcej natury, to wyraz „rozumny" (rationalis) w przytoczonej boecjuszowskiej definicji osoby traci cały swój głęboki sens i przestaje wyrażać tę różnicę gatunkową, która spośród wszelkich cielesnych bytów jedynie z człowieka czyni osobę, wprowadzając go w pokrewieństwo z czystymi duchami: „Minuisti eum paulo minus ab angelis" (Ps. VIII. 6) — mało co umniejszyłeś go od aniołów. Ta ostatnia myśl prowadzi nas z powrotem do utworzonej przez Boecjusza definicji osoby — i dopiero zdając sobie sprawę z całej wielkości i z doskonałości rozumności, która z nas czyni najniższe istoty w hierarchii jestestw obdarzonych życiem duchowym — pojmujemy w pełni wielką godność osobowości. Św. Tomasz powiada, że osoba jest tym, co najdoskonalsze wśród wszystkich rzeczy stworzonych: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura" (Summa theologica, 1, 29, 3). Ale nie tylko dlatego jest osoba czymś tak wielkim i doskonałym, że stanowi ona zwarty i jednolity byt, „monolit", że ona dopiero jest podmiotem działań i natury — lecz przede wszystkim dlatego, że jest ona podmiotem natury rozumnej. Oba te aspekty osoby są równie istotne i materializm ciężko grzeszy, gdy kosztem pierwszego przekreśla drugi. Osoba

ludzka stanowi „węzeł świata" nie dlatego tylko, że człowiek to najdoskonalszy byt cielesny — ale z tej racji, że spośród wszystkich jestestw cielesnych tylko i wyłącznie w człowieku przejawia się życie duchowe czyli umysłowe: rozumność. Tomizm zaś wyraźnie zaznacza, że wszystkie byty we wszechświecie układają się w ciągłą drabinę pod względem doskonałości i że jeden przejaw właściwy dla bytów znajdujących się na wyższym szczeblu jest doskonalszy nieskończenie od wszystkiego, co znamionuje byty niższe i istotnie od tamtych się różniące. Dlatego też rozumność człowieka nieskończenie przewyższa pod względem doskonałości wszystko, co właściwe dla całego królestwa zwierzęcego. Materializm, zaprzeczając tak pojętej duchowości, a co za tym idzie i nieśmiertelności duszy ludzkiej, burzy zasadniczą równowagę, która winna znamionować sprawy ludzkie — a która zasadza się nie tylko na jedności ludzkiej natury i ludzkiej jednostki, ale na bezwzględnym pierwszeństwie elementu duchowego, dzięki któremu dopiero jesteśmy osobami.

Spójrzmy teraz na drugie ze wspomnianych spaczeń w koncepcji osobowości i człowieka, na skrajny spirytualizm. Trudno historycznie stwierdzić, które z tych dwóch stanowisk jest pierwotniejsze: materialistyczne czy skrajnie spirytualistyczne. Wprawdzie pojęcie jestestwa duchowego występuje w myśli europejskiej dość późno (u Platona) — ale to, co znamienne dla skrajnego spirytualizmu, mianowicie zasadniczy dualizm w teorii człowieka, bardzo jest dawne i do myślenia filozoficznego wkracza poprzez pierwotne wierzenia i praktyki religijne. Wiadomo, że już w pochodzących z Tracji misteriach Dionizosa wybija się jako naczelna myśl teza, że dusza ludzka wtedy dopiero w pełni uzyska swobodny rozwój swej natury, gdy wyzwoli się i wyjdzie z ciała, czy to drogą ekstazy, czy też przez śmierć. Tego rodzaju wierzenia zakorzeniały się w tej formie religijności, która najdobitniej kształtowała umysłowość grecką, w misteriach, które w VI w. przed Chr. doprowadziły do rozwoju orfizmu a później do szerokiego odrodzenia religijnego, którego najznamienniejszym wyrazem był religijno-naukowy związek czyli zakon pitagorejski. Pitagoreizm przejął zasadnicze motywy orfickie, a między innymi i tę myśl, że ciało duszę obciąża, jest uciskającą dech życia ziemią, — wcielił też w swe koncepcje głęboki dualizm dobra i zła, znamionujący krąg wierzeń wschodnich -- i w ten sposób pitagoreizm stał się jedną z głównych przyczyn uformowania się skrajnego i dualistycznego spirytualizmu platońskiego. I gdy materializm przyj-

muje, że istnieją tylko ciała i że wobec tego człowiek niczym innym nie jest jak tylko i wyłącznie ciałem — to skrajny spirytualizm głosi, że naprawdę rzeczywistymi bytami są tylko jestestwa duchowe, a człowiek jest to duch uwięziony w ciele. W myśl tych założeń, które są tezami platonizmu, ciało ludzkie staje się więzieniem, grobem, czy też klatką, w której dusza dla odcierpienia jakiejś kary musi przebywać — a to tkwienie w ciele, podobnie jak uwięzienie ptaka w klatce, wychodzi duszy na gorsze.

I znów musimy się ustosunkować do poglądów dualistyczno-spirytualistycznych podobnie jak do tez materializmu. Jak zgodnie z materialistami uznajemy, że w pełni jestestwami są byty jednostkowe i że człowiekiem musi być całość jednolita, „monolit", nie zaś zlepek różnorodnych i zupełnie sobie obcych składników — tak znów ze skrajnymi spirytualistami musimy się zgodzić na to, że byty najdoskonalsze to jestestwa duchowe, że w człowieku najwartościowsze jest właśnie to, co duchowe — i że walczą w nas ze sobą: element duchowy i cielesny. Ale jeśli nie mogliśmy się zgodzić z tezą materialistyczną, że istnieją tylko i wyłącznie ciała i że wobec tego człowiek jest tylko ciałem — to również musimy odrzucić i pewne twierdzenia skrajnie spirytualistyczne, a przede wszystkim dwa: człowiek to sama tylko dusza a więc duch przebywający w ciele — i drugie: ciało jest dla ducha czymś obcym i niekorzystnym i połączenie duszy z ciałem wychodzi jej na gorsze. Są to zapatrywania, które równie wypaczają właściwy pogląd na duszę człowieka, a co za tym idzie i na jego osobę, jak i założenia materializmu. Człowiek bowiem nie jest ani samym ciałem, ani samym tylko duchem — i połączenie duszy z ciałem jest w zasadzie samej czymś dobrym i naturalnym. Wyzwalając element duchowy w człowieku, unicestwiony przez materializm a niewątpliwie najważniejszy, płaci za te wyzwoliny skrajny spirytualizm również zbyt drogo, zaprzepaszczając na rzecz ducha psychofizyczną jedność człowieka. Stosując te dane do pojęcia osoby można powiedzieć, że w skrajnym spirytualizmie tak bardzo rozdyma się rozumność, że się zatraca różnicę istotną i zasadniczą, jaka zachodzi między ludzką i anielską naturą. Jeśli mamy choć trochę głębiej wniknąć w to pełne tajemnicy pytanie: „czym jest człowiek?" — to ani na chwilę nie wolno nam tracić z oczu realnego obrazu, nie wolno pomijać faktu, że w człowieku łączą się ze sobą i wiążą duch z materią; nie zapomi-

najmy o duchu ale nie lekceważmy i materii. Nie na próżno tradycja przekazała nam to znamienne przypomnienie: „habeas corpus", które można by przetłumaczyć: „nie zapominaj, że masz ciało" — tak jak ci nie wolno zapominać, że jesteś i duchowy. Dopiero taki, nie przypadkowo ale organicznie i z natury zespolony z materii i z ducha, człowiek tkwi naprawdę w sercu świata i stanowi jego węzeł. Wyzwoliszy się zarówno z błędu materialistycznego jak i ze skrajnego spirytualizmu możemy dopiero z całym zrozumieniem twierdzić, że człowiek ma swe miejsce na przecięciu się świata materialnego i duchowego: „positus est in medio homo".

Trzeba sobie uświadomić, że oceniając sumarycznie dzieje myśli filozoficznej i światopoglądowej, zwłaszcza zaś średniowiecze i nowożytność, stwierdzić nam wypadnie, iż materializm odgrywał mniejszą rolę od skrajnego spirytualizmu. I choć dziś żyjemy w okresie wzmożonej aktywności filozofii materialistycznych, to jednak, jak wspomnieliśmy, ważne jest nie tylko to, co nas dziś otacza — ale i to wszystko, co dziedziczymy, co stanowi kapitał duchowy, którego mimo woli stajemy się uczestnikami, żyjąc w tym klimacie kulturalnym, na którym ciąży cała przeszłość. Z tego punktu widzenia jest ważne, by się orientować jakie „obciążenia" przynosi nam ze sobą myśl nowożytna w koncepcji człowieka. Otóż główny szlak myśli w epoce nowożytnej wyznacza R. Descartes, sam będący jednym z głównych etapów na linii przedłużającej orientację filozoficzną Platona i św. Augustyna. Zgodnie z tymi swoimi ogólnymi tendencjami na odcinku teorii człowieka jest Descartes skrajnym spirytualistą, gdy twierdzi, że człowiek czyli moje „ja", jaźń, to duch czyli sama tylko substancjalna myśl. Połączenie z ciałem jest w człowieku czymś zupełnie przygodnym i nieistotnym — i człowiek to, po platońsku, dusza posługująca się swoim ciałem i nim rządząca. W ten sposób u zarania tzw. wieków nowych staje właśnie skrajnie spirytualistyczna i dualistyczna antropologia filozoficzna — i o tym nigdy nie należy zapominać. Dlaczego nie spełnił tego zadania o wiele bardziej „humanistyczny" i dający bez porównania pełniejszą filozofię człowieka i osoby tomizm? Na pytanie to trzeba by odpowiedzieć w osobnym studium a tu wystarczy tylko zaznaczyć, że złożyło się na to wiele przyczyn, a między innymi rozpoczęty w XIII w. konflikt między filozofią a przyrodniczymi naukami szczegó-

łowymi. Głęboka i w zasadzie słuszna wydaje się myśl Maritain'a, który św. Tomasza uważa za świętego „proroczego", tworzącego w XIII w. system, mający przynieść owoce dopiero znacznie później, w naszych czasach, gdy filozofowanie w typie „nowożytnym" wprowadziło myśl ludzką w ślepą uliczkę, z której staramy się teraz za wszelką cenę wydostać. Antropologia filozoficzna dana nam w systemie św. Tomasza dostarcza jedynie właściwej orientacji, która pozwala nam przedrzeć się między skrajnościami materializmu i przesadnego spirytualizmu, jak między Scyllą i Charybdą, i odszukać drogę, prowadzącą do odnalezienia zagubionego spojrzenia mądrości na człowieka i na osobę ludzką.

Trzeba sobie odrazu powiedzieć, że choć „Summa teologiczna" św. Tomasza znalazła się na Soborze trydenckim na ołtarzu obok Ewangelii jako najpełniejszy wyraz teologii katolickiej, to w praktyce zna się bardzo niewiele autentycznych poglądów św. Tomasza z pierwszej ręki. Wielu ma Tomasz entuzjastycznych wielbicieli i stanowczych przeciwników, ale tylko bardzo nieliczni zaglądają do tekstu i starają się zrozumieć prawdziwe jego poglądy. Tak ma się rzecz i z filozofią człowieka. Postarajmy się ująć główne jej twierdzenia, dla których zrozumienia trzeba naturalnie pewnej, chociaż prymitywnej, znajomości założeń arystotelesowskiej filozofii pierwszej czyli metafizyki. — Tezą naczelną całej teorii człowieka, zarówno u Arystotelesa jak i u Tomasza, jest przekonanie, że podobnie jak inne substancje, które nas otaczają, człowiek jest jednością, całością — i że całość ta nie jest zlepkiem dwu substancji zupełnych (ciało i dusza) lecz stanowi zespolenie najściślejsze dwu czynników, które występują we wszystkich jestestwach cielesnych, mianowicie materii pierwszej (ciała) i formy (duszy). Człowiek więc, wraz ze wszystkimi substancjami cielesnymi, jest budowy hylemorficznej („hylé" — materia; „morfè" — forma) i podpada pod te same prawa, co i inne substancje materialne.— Opierając się na tym podstawowym twierdzeniu odgranicza się tomizm zarówno od materializmu jak i od skrajnego spirytualizmu. Wbrew materializmowi powiada się więc na gruncie tomizmu, że forma w człowieku (czyli dusza) jest istotnie różna od formy jestestw niższych, a więc i od wszelkich innych zasad życia wegetatywnego czy zmysłowego (dusze roślinne i zwierzęce). Spełnia bowiem człowiek funkcje nieorganiczne (poznawanie intelektualne i wolne akty pożądawcze) i dzięki temu dusza ludzka sama jest nieorganiczna czyli duchowa. Wyróżnia to

właśnie duszę ludzką od wszystkich innych dusz i dlatego możemy powiedzieć, że człowiek mając duchową i nieśmiertelną duszę ma w sobie pierwociny ducha. Ale — również i od przesadnego spirytualizmu odcina się tomizm twierdzeniem, że ta duchowa i niezniszczalna dusza ludzka nie jest jednak formą czystą, t. zn. jestestwem takim jak anioł — i dlatego nie jest to anioł uwięziony w zwierzęcym ciele. Dusza nasza jest tego rodzaju formą, która z natury swej ma być formą ciała ludzkiego i połączenie się z tym ciałem wychodzi jej „na lepsze" („ad melius"). Ani sama dusza ani samo ciało nie stanowią pełnej substancji.

Stąd płyną na gruncie tomizmu ważne konsekwencje, gdy chodzi o pojęcie osoby. Z pośród wszystkich jestestw cielesnych ożywionych tylko i wyłącznie człowiek posiada formę duchową; dusza jego jest natury rozumnej. Dlatego w odróżnieniu od najwyżej nawet rozwiniętych zwierząt bezrozumnych tylko o człowieku możemy powiedzieć, że jest on osobą, gdyż rozumność stanowi właśnie znamię wyróżniające osobowości. Gdy jednak mowa jest o ludzkiej osobie, to trzeba zapytać, co jest właściwie osobą w człowieku? Czy może sama dusza, jak to utrzymywał Kartezjusz? Spotykamy się tu ze stanowczo negatywną odpowiedzią ze strony Tomasza. Osobą bowiem musi być „individua substantia", pełny i jednolity byt jednostkowy. Tymczasem wiadomo nam już, że w systemie tomistycznym ani samo ciało, ani sama dusza takiego bytu zupełnego nie tworzą — i dopiero „compositum" czyli byt złożony z materii i z formy stanowić może substancję jednostkową i podmiot obdarzony naturą. A więc dopiero całkowity, zupełny człowiek, jedność substancjalna duszy i ciała jest osobą i ma ludzką naturę. Naprowadza nas to na wielkie trudności związane z bytowaniem duszy po śmierci a przed zmartwychwstaniem ciał. Św. Tomasz nie tylko śmierć uważa w porządku przyrodzonym za tragiczny rozłam i za rozdarcie naszej natury — ale konsekwentnie do przedstawionych przed chwilą założeń, samej duszy nie może uznać za zupełną osobę i nie może jej przypisać zupełnej ludzkiej natury. Nie mniej jednak zachowuje sama dusza istotny stosunek przyporządkowania do swego ciała i dzięki temu utrzymuje nie tylko swą jednostkowość ale i osobowość, która jednak dopiero po zmartwychwstaniu całkowicie się urzeczywistni, gdy ów stosunek przyporządkowania znów się zaktualizuje i ukonstytuuje całe ludzkie „compositum". Chociaż więc znamieniem wyróżniającym osobę od zwykłej jednostki jest rozumność —

to jednak rozumność ta musi mieć realny podmiot, którego jest rozumnością, do tego zaś w wypadku człowieka konieczny jest jakiś przynajmniej związek z elementem materialnym. Dochodzimy w ten sposób do zagadnienia, które żywo interesowało umysły średniowiecza a otrzymało w technicznym języku scholastyki nazwę problemu zasady jednostkowienia, „principium indyviduationis". Nie chodzi tu o „krajanie włosów na czworo" — ale o pytanie bardzo żywe a dotyczące przyczyny tego, że w danym gatunku jestestw może być wiele jednostek. Tomasz za Arystotelesem powiada, że zasadą jednostkowienia nie jest forma lecz materia i że ona to stanowi ostateczne źródło nie tylko jednostkowości, ale w następstwie i osobowości ludzkiej oraz wszelkich jednostkowych różnic i właściwości, wyróżniających danego człowieka z pośród wszystkich innych ludzkich jednostek. Całe tomy można by pisać na temat tak jaskrawo zaznaczającego się w filozoficznej antropologii tomistycznej wzajemnego uzależnienia duszy i ciała. Uzależnienie to jest jaknajściślejsze, boć człowiek nie jest, jak wiemy, zlepkiem dwu jestestw: duchowego i cielesnego — ale stanowi „monolit" psychiczny. I choć czynnik duchowy jest w nim nieskończenie wartościowszy od materialnego, to jednak materia czyli ciało dochodzą w systemie tomistycznym do roli bardzo ważnej i godność czynnika materialnego w człowieku w żadnej innej filozofii, nawet w materializmie nie jest tak zaakcentowana jak właśnie w tomizmie.

Ale mylilibyśmy się, gdybyśmy sądzili, że te wszystkie teoretyczne rozważania na temat osoby, natury ludzkiej, wzajemnego uzależnienia formy i materii, czy nawet zasady jednostkowienia nie mają silnego i bardzo praktycznego oddźwięku w życiu. Filozofia nie jest tak daleko od t. zw. „życia", czyli od splotu jednostkowych i społecznych spraw i potrzeb; więzy tu są znacznie ściślejsze niż nam się to zwykle wydaje. — Całe zagadnienie rozwoju osobowości, tak podstawowe dla humanizmu i dla personalizmu, znajduje tu swe oparcie. Przecież warunki materialne mają ogromny wpływ na kształtowanie się ludzkiej osobowości, dla której ukonstytuowania się element duchowy musi pozostawać w trwałej relacji do materii. I właśnie przede wszystkim od tej strony winny być te warunki materialne i sprawy gospodarcze rozpatrywane i regulowane. Bo, jeśli człowiek jest celem całego świata materialnego, który ma służyć w pierwszym rzędzie rozwojowi ludzkiej osobowości — to w tym świetle warunki materialne nabierają dopiero praw-

dziwego, głębokiego znaczenia i godności. W wychowaniu personalistycznym chodzi przede wszystkim o to, aby każda jednostka ludzka dała jaknajwięcej ze swych „talentów" i aby w porządku przyrodzonym (nie mówiąc już o nadprzyrodzonym) żadnego nie zakopała. Otóż warunki zewnętrzne mają to zadanie człowiekowi ułatwić — i napewno (nie uwzględniając niezwykłych dróg łaski bożej) człowiek, który więcej ma kontaktu z przyrodą, który żyje w zdrowym i pięknym materialnie otoczeniu będzie miał ułatwiony pełny rozwój swych charakterystycznych właściwości. Nie docenia się u nas, a nawet ze strony katolickiej często lekceważy się rolę domu, sprzętów, obyczaju, tradycji, osiadłości, nie mówiąc już o wpływie odżywiania, które decyduje o naszej konstytucji cielesnej a przez to samo stwarza gorsze lub lepsze warunki dla działania naszego życia umysłowego. Wskutek zaniedbania całej tej dziedziny warunków materialnych stajemy się coraz powszechniej ludźmi bez wyrazu, bez wyraźnie określonego profilu, numerami i anonimami. Dopiero od tej strony rozpatrywana nabiera właściwego sensu sprawa własności prywatnej: człowiek musi mieć przynajmniej minimum swobody w przygotowaniu sobie swego środowiska materialnego. Pomiędzy zbytkiem przesadnego komfortu a prymitywem nędzy znajduje się ta konieczna miara dóbr materialnych, które musi się posiadać, aby móc rozwinąć swe naturalne „talenty". Nie wolno nam tych wartości lekceważyć, a w systemie tomistycznym nabierają one takiego znaczenia, że bez przesady możemy powiedzieć, iż dopiero tomizm przywraca materii ten właściwy jej sens, którego pozbawia ją zarówno materializm, jak i skrajny spirytualizm.

To niedocenianie i brak zrozumienia dla ważności czynników i warunków materialnych, dość nagminnie spotykane w kołach katolickich, ma swe źródło nie tyle w wysokim poziomie życia nadprzyrodzonego, ile w pozostałościach skrajnie spirytualistycznych prądów zabarwiających nasz klimat życia umysłowego. Podsycane przez różne mniej lub więcej heretyckie kierunki i prądy (w których zawsze wykryć można pierwiastki manicheizmu), zakorzeniło się to ustosunkowanie się do świata materialnego i do ciała również i w naszym życiu religijnym, zabarwiając w swoisty sposób wiele przejawów naszej ascezy i duchowości. Katolicyzm nie tylko zna, ale umieszcza w swych najgłębszych założeniach prawdę o grzechu pierworodnym i o pochodzącym stąd zachwianiu równowagi naszego życia wewnętrznego; wiemy dobrze, że duch walczy w nas z ciałem —

ale cały ten konflikt i to zaburzenie właściwej równowagi wewnętrznej wprowadza wiara w porządek nadprzyrodzony. Stracił człowiek pierwotną niewinność czyli życie łaski i stąd, przez grzech, weszła w świat nie tylko śmierć, ale i to rozbicie w nas harmonii i ładu wewnętrznego. Jednak myśl katolicka zawsze będzie stała na straży, by skażenia natury nie brać za samą naturę — i nigdy nie będzie można na gruncie katolicyzmu pójść na lep pokusy, która w ciele chciałaby widzieć element zła i źródło grzechu. Tymczasem wiele umysłów najczęściej nieświadomie ulega tej pokusie i stąd pojawiają się nieraz takie kierunki ascetyczne, które chciałyby zgnieść ciało i niewolniczo poddać je duszy. Ale pamiętajmy, że ciało podeptane mści się i —jak powiada Corte — zaniedbane i odtrącone zjawia się i odrasta jak „larwy" i straszydła. Cały seksualizm freudyzmu, utopie społeczne czy kult ciała i techniki — to wszystko tego rodzaju odzywające się a przytłumione prawa czynnika cielesnego. I trzeba bardzo silnie zaznaczyć, że z gruntu czymś innym jest pełna świadomości i przepojona szacunkiem dla godności materii i ciała postawa tego, kto dla wyższych celów czyni ofiarę z pewnych praw ciała — a zupełnie czymś odmiennym zapuszczanie na te prawa zasłony, lekceważenie ich i zduszanie gwałtem, czy wysiłkiem nerwów i samej woli. Rzeczywistość mocniejsza jest nad wszelkie aprioryczne koncepcje i systemy — a natura nie daje się bezkarnie oszukiwać. — „Mutatis mutandis" odnoszą się te uwagi i myśli również i do całego zagadnienia kultu, do upadku ducha liturgicznego w religijności czasów nowożytnych, który prawdopodobnie idzie w parze z rozwielmożniającym się przesadnym spirytualizmem, odmawiającym wartości wszelkim uzewnętrznieniom naszych wewnętrznych aktów kultu. Jeżeli jednak osobowość ludzka ma być pełna, to musi się najdoskonalej wyrazić w tym, co stanowi najwyższy przejaw człowieczeństwa: w aktach życia religijnego. Ale przeżywanie tych aktów również musi być personalistyczne: nie tylko rozumne ale w pełni ludzkie, czyli objawiające się we wszystkim, co znamiene dla natury ludzkiej, której podmiotem, jak wiemy, jest całkowita osoba człowieka a nie tylko jego dusza.

Oczekujemy jeszcze, by nasze rozważania objęły jeden z punktów występujących w tytule niniejszego studium: zadania osoby ludzkiej. Można by na ten temat pisać obszerne traktaty, ale można też bardzo krótko wyrazić to wszystko, o co tu chodzi. Obierając ten drugi sposób postępowania wystarczy, gdy

powiemy, że wtedy i tylko wtedy osoba ludzka spełni swe zadania, kiedy stanie na gruncie pełnego swego rozwoju. Unikając obu skrajnych programów, zarówno materializmu jak i przesadnego spirytualizmu i zdobywając postawę przekraczającą krańcowość tych rozwiązań, umieszczamy się chcąc czy nie chcąc na płaszczyźnie systemu tomistycznego i zdobywamy tym samym całkowitą wytyczną nie tylko teoretycznego ujęcia osoby ludzkiej — ale również i podstawę pod praktyczną realizację wszelkich zadań jednostkowych i zbiorowych, otwierających się przed każdą osobowością. W punkcie tym, podobnie zresztą jak i w wielu innych, filozoficzny system tomistyczny spotyka się z Objawieniem. Najgłębszy optymizm ontologiczny, wyrażający się w opisie Księgi Rodzaju. gdzie powiada się o wszelkim stworzeniu, że było bardzo dobre, znajduje w tomizmie swe całkowite uzasadnienie filozoficzne: wszystko co jest, jest dobre, a więc żaden z bytów nie jest ze siebie zły. To samo dotyczy i natury ludzkiej, wyrażającej się najpełniej w osobie każdego człowieka. Ten optymizm przyrodzony wypełnia jeszcze i uwypukla w ogromnej mierze optymizm nadprzyrodzony, koronujący antropologię zapowiedzią zmartwychwstania ciał. Pesymizm etyczny, znajdujący swe uzasadnienie w rozdźwięku, spowodowanym w naszej naturze przez grzech pierworodny, zanika również w porządku nadprzyrodzonym w perspektywach życia łaski i światła chwały. W ten sposób teoria człowieka zarysowana już wyraźnie na gruncie przyrodzonym, zyskuje swe całkowite wypełnienie i wykończenie w porządku łaski, która nigdzie a tym bardziej w filozoficznej antropologii nie znosi natury lecz ją wypełnia.

Stefan Świeżawski

GUSTAVE THIBON

NIECHAJ CZŁOWIEK NIE ROZŁĄCZA...

Pomówmy naprzód o faktach. Wystarczy spojrzeć na ludzkość wszystkich czasów i wszystkich krajów, by stwierdzić istnienie konfliktu. Człowieka możnaby zdefiniować jako zwierzę w walce z samym sobą. Wyprzedzając wszelką próbę określania i interpretacji, pozytywnej czy negatywnej, konflikt ludzki narzuca swą absolutną oczywistość.

Zwierzę, czy małe dziecko są proste. W każdej chwili kłonią się całym ciężarem swojej natury ku rzeczy, która je pociąga; ich postępki są, można by powiedzieć, jednorodne. Ale człowiek jest w sobie rozdzielony; żadna konieczność fizyczna nie wiąże nieomylnie kroków jego z jego drogą; wciąż nowe rozstaje wyłaniają się przed nim, narzucając mu wybór i wysiłek. Walka jest w sercu jego przeznaczeń i każdy z jego czynów, odmiennie niż to bywa z istotami czysto kosmicznymi, uznany być może za zwycięstwo albo za porażkę. *Vita hominis militia.*

Ten bój trwa poprzez wszystkie godziny jego życia: wybucha w okolicznościach uroczystych, ale toczy się skrycie także w najbardziej pospolitych sytuacjach. — Bo trzeba walczyć także i o to, żeby się wyrwać ze snu porannego, lub oprzeć się pokusom kwietniowego słońca w dzień, kiedy musimy pracować. Rzadkie są konflikty tragiczne i wspaniałe: wynik tych walk nie dających się zważyć i zmierzyć nadaje duszy naszej jej kształt ostateczny.

Ale kto mówi konflikt, mówi także dualizm. Stwierdziwszy fakt konfliktu, określić wypada te wrogie siły, które wypowiedziały sobie walkę w ludzkiej duszy. Tu nasuwa się nadmiar objaśnień, a każde ukazuje jedno prawdziwe oblicze konfliktu ludzkiego: istnieje więc, na przykład, konflikt Korneliański między namiętnością a obowiązkiem, konflikt anarchistyczny między jednostką a społeczeństwem, konflikt chrześcijański między naturą a łaską itd. Nie jest naszym zamiarem zapuścić się w po-

głębioną analizę tych różnorodnych form konfliktu. By zacieśnić ramy naszego tematu, ograniczymy się do przestudiowania dualizmu między życiem a duchem. A jako że te dwa terminy mogą być wieloznaczne, postaramy się naprzód je zdefiniować. Przez życie rozumiemy zespół tych czynników, które człowieka włączają we wszechświat dostępny zmysłem (ciało, instynkty, wrażliwość we wszelkich formach...); nazwą ducha obejmujemy to wszystko, co w człowieku wyrasta ponad kosmos i uchyla się determinizmowi: inteligencję i wolę z całym orszakiem ich wymagań ponadzmysłowych i, ostatecznie, nadprzyrodzonych. Konflikt, o którym mówić będziemy, sprowadza się ostatecznie do otamowania instynktów życiowych przez prawo moralne (słowa moralność używam tu w szerokim sensie regulacji obyczajów przez czynnik duchowy) oraz przez ideał religijny.

Nasz punkt widzenia — warto może podkreślić — nie będzie ani metafizyczny ani teologiczny. Pewne nasze spostrzeżenia i konkluzje zbiegną się zapewne z pozycjami tych dyscyplin, ale nie przemawiamy tutaj w ich imieniu. Pozostać chcemy na gruncie konkretnym doświadczenia ludzkiego i historii obyczajów. Tematem naszym nie jest człowiek jako taki, ani chrześcijanin jako taki; są nim ludzie i chrześcijanie, jacy żyli i nadal żyją na ziemi, z ich błędami, z ich dreptaniem na miejscu i z tym tragicznym dystansem między nimi samymi a ich człowieczeństwem i ich chrystianizmem.

PŁODNOŚĆ KONFLIKTU

Jest inny jeszcze fakt, któremu niepodobna zaprzeczyć: konflikt między życiem a duchem — to pewnego rodzaju pęknięcie przekreślające pełnię życiową człowieka — przyczynia się walnie do jego pełności ludzkiej. Nic czystego i nic wielkiego nigdy nie wyrosło na tej ziemi bez ascetyzmu i bez cierpienia. Jedynie tylko powierzchowni hedoniści lub myśliciele powątpiewający czy to o egzystencji, czy wartości pozytywnej ducha uznać mogli wewnętrzny rozdźwięk jaki istnieje w człowieku za zło absolutne. Lecz mądrość wszystkich wieków i wszystkich ludów jednomyślnie wielbiła płodność tego rozdarcia wewnętrznego; przynosi to zaszczyt ludzkości, że swą powszechną odrazę do ofiary zrównoważyć umiała niemniej powszechnym wyczuciem boskich jej funkcji.

Istnieje w człowieku — zwłaszcza w godzinie młodości — nadmiar, wrzątek gęsty i zmącony mocy witalnych, który wikła i uwodzi ducha: duch musi go przerosnąć i przezwyciężyć, aby człowiek stał się naprawdę sobą. Wykarmione i ukształtowane przez ciało i zmysły, pierwsze nasze namiętności są ciasne, wyłączne, nieprzenikliwe, jak ciało, które stanowi ich podłoże; i dopiero poprzez ich rozdarcie wydobywa się, w całej swej pełni i przejrzystości, najwyższa forma naszej myśli i naszej miłości. Ileż

to namiętności, zmiażdżonych przez próby życia, składa się na pokój serca, zamieszkanego przez wielką miłość. Do każdej głębi życiowej dochodzi się przez kolejne zmazywanie pierwszych zarysów. — —

Człowiek w bólu rodzi się do życia doczesnego. Ale jeszcze większych cierpień wymagają jego narodziny dla wieczności. Jego upojenia nazbyt związane ze zmysłami są gorące jak ciało — i jak ono podległe skażeniu. Wielkie prawo zmiany absolutnej i całkowitego zapomnienia, które jest duszą wszechświata materialnego, włada ich nietrwałym przeznaczeniem. Ale ta czysta kosmiczna zgoda na śmierć przeniesiona w klimat ludzki zwie się niewiernością, niewdzięcznością.

Można przyjąć z rezygnacją ten węzeł tragiczny między nicością a upojeniem. Można nawet wierzyć, jak Gide, że całe bogactwo człowiecze tkwi w niestałości i zapomnieniu. „Duszo niestała, spiesz się. Wiedz, że kwiat najpiękniejszy to ten, który najprędzej okwita. Ku jego woni nachyl się szybko. To, co nieśmiertelne, nie ma zapachu." Ale wszystkie przepisy tej niepokojącej mądrości nie uśmierzą głodu bezpieczeństwa w szczęściu, który dobywa się z jądra naszej natury. I wielkie pytanie Dantego: Jak człowiek się uwiecznia? trwa zawieszone we wszystkich sercach. Odpowiedź na nie jest tylko jedna: bój z samym sobą, wyrzeczenie się siebie, konflikt...

Zostawiamy tu na boku problem teologiczny grzechu pierworodnego. Psychologicznie nie jest trudno znaleźć — i Jacques Rivière dokonał tego w swej sławnej analizie — tysiączne sprawdziny konkretne dogmatu o upadku. Nie pomoże tu wyzwolenie od wszelkich „przesądów" dogmatycznych; wystarczy spojrzeć jak człowiek na człowieka, by poczuć niejasno, że ta istota nie zamieszkuje samej siebie, że spadł on, możnaby powiedzieć, poniżej własnej natury i musi nieustannie odbywać w górę drogę powrotną, aby osiągnąć na nowo, zawsze w sposób zawodny i niecałkowity, właściwe swe przeznaczenie. Życie i duch są w nim rozłączone i przeciwstawne: życie, zamiast służyć duchowi, stara się go ujarzmić, a duch, aby wymknąć się tej Circe, często przestaje być opiekunem życia, a staje się jego katem.

Byłoby jednak dowodem nagannego lenictwa umysłowego, gdybyśmy dla wyjaśnienia dualizmu ludzkiego uciekali się jedynie tylko do grzechu pierworodnego. — Nie jest zbyt wielkim ryzykiem twierdzenie, że człowek w stanie natury czystej (a więc człowiek zarówno wolny od grzechu, jak nie przeznaczony do cudu) byłby jednak w pewnej mierze podległy wewnętrznej polaryzacji i napięciu. Wchodzi tu w grę całe zagadnienie natury ludzkiej. Roślina czy zwierzę otrzymują, możnaby powiedzieć, swoją istotę za jednym zamachem; jeśli nie wystąpi przeszkoda zewnętrzna, siłą konieczności są tym, czym powinny być. Człowiek jednak — i to jest cecha zasadnicza odróżniająca go od wszelkich istot wyższych

i niższych od niego — nie otrzymuje swego człowieczeństwa od razu. Duch budzi się w nim powoli i z trudem; rozkwit umysłowy i uczuciowy tego ducha zależy w wielkiej mierze od jego wyboru i od jego wysiłku. Nie zasługuje się na to, żeby być kamieniem, zwierzęciem — ani aniołem; zasługuje się na to, żeby być człowiekiem. Wszystkie inne byty są tym, czym są, człowiek staje się tym, czym jest. Konflikt ludzki ma więc swój korzeń w ludzkiej naturze. Grzech pogłębił i zaognił ten konflikt, ale go nie stworzył.

Konflikt wewnętrzny poświadczyły zresztą te słowa Chrystusa: Jeżeli oko twoje gorszy cię, wyrwij je i odrzuć daleko od siebie.

PRÓŻNOŚĆ KONFLIKTU

Konflikt ludzki jest konieczny i jest płodny, ponieważ człowiek to istota w sobie rozdzielona. Lecz mimo całej głębi tego dualizmu wewnętrznego, pozostaje faktem, że człowiek jest jeden i że konflikt między duchem a życiem — skoro przekroczy pewne granice lub wyniesiony zostanie do godności absolutu — doprowadza do wspólnej ruiny i ducha i życie. Człowiek jest w sposób nierozłączny i życiem i duchem: wszelki zbyt skrajny i brutalny wybór jednego lub drugiego jest sprawą nieludzką.

„Duch Boży unosił się nad wodami". Ducha ludzkiego unoszą wody ludzkiej witalności: jeśli te wody nazbyt wzbierają, łódce ducha grozi porwanie i zdruzgotanie, i to niebezpieczeństwo usprawiedliwia obyczaje astetyczne, które same w sobie nie mają innego celu, jak uczynić wody życia spławnymi dla ducha. Biorę tu słowo ascetyzm w bardzo szerokim sensie surowej kontroli życia zmysłowego przez element duchowy: z tego punktu widzenia można stwierdzić, że wszelkie wysokie formy kultury ludzkiej wspierają się na podwalinach ascetycznych.

Ale czym innym jest uregulować rzekę, a czym innym ją osuszyć. Ascetyzm, który przez ciasnotę czy rutynę staje się celem samemu sobie i zmienia się w nienawiść życia, działa jednocześnie w kierunku wyjałowienia ducha. Wody, gdy są nazbyt wezbrane, wiodą łódź do rozbicia, gdy zbyt opadną — osadzają ją na mieliźnie. I, w rzeczy samej, wystarczy przyjrzeć się pewnym produktom ascetyzmu we wszelkich jego formach (takich jak zasuszony intelektualizm, lub moralizm bezrkwisty), by stwierdzić ich uderzające pokrewieństwo z barką uwięzioną w bezpłodnych piaskach.

U korzenia wielu ideałów duchowych leży w istocie głębokie zapoznanie dwóch cech zasadniczych życia zmysłowego: jego złożoności i jego zmienności. Pewne kodeksy moralne okazują się niebezpiecznymi uroszczeniami idei czystej (chciałem użyć słowa: „idée fixe" — i może nie jest przypadkiem, że to wyrażenie ma w języku potocznym sens tak nie-

pochlebny) na terenie życia i działalności ludzkiej. Domagają się one od człowieka uproszczenia, zasadniczej niezmienności, miażdżą żywe stawianie się pod martwą wiecznością. Wystarczy pomyśleć o moralnym kodeksie „nieczułości", o Korneliańskiej moralności honoru, o ideale „przyzwoitości" XIX wieku itd. W tych systematach człowiek nie ma prawa się zmieniać, nie ma nawet prawa rozglądać się w marszu, nosi jednocześnie jarzmo i końskie okulary. Wszystko w jego życiu wielorakim i płynnym musi ustępować w cień wobec zasady abstrakcyjnej, postawionej raz na zawsze; wedle słowa Racine'a „jego przysięgi muszą mu zastąpić jego miłość". Duch (s p i r i t u s p r o m p t u s...) idzie na przodzie; życie nadąża mu jak potrafi — lub pozostaje na drodze. Moralność tego rodzaju wynaturza obowiązek wierności; nie przyznaje miejsca tej potrzebie odnawiania się i zapominania, którą nosi w sobie wszelka natura ziemska i która stanowi właśnie, w pewnej mierze, świeżości i oryginalności istoty żyjącej. Ale duch, gdy powoduje skostnienie życia, krzepnie także i sam, a wieczność, która zamiast wcielać w siebie proces stawania się, próbuje go zabić, nie jest tą żyjącą wiecznością, która karmi sobą czas, ale abstrakcją, widmem...

Istnieje jednak coś jeszcze gorszego niż ucisk i mechanizacja życia przez ducha (powodujące niechybnym rykoszetem formalizm duchowy), a to zafałszowanie wartości duchowych, zakażenie ducha przez otamowane energie witalne. Obyczaje, ideały, które ciału i indywidualnemu ja odmawiają ich słusznych praw, nie tylko wysuszają życie, ale je wynaturzają. Życie, przytłumione w ten sposób, nie znika, nie przekształca się także w ducha, ale oszukuje ducha, podszywa się pod ducha, jawi się podstępnie w masce wyższych walorów. Te fałszerstwa bywały piętnowane przez moralistów wszystkich czasów; dopatrywano się w tym słusznie owoców przyrodzonej nędzy człowieczej: ja widzę w tym raczej płód wygórowanych ambicji tej nędznej istoty. Samo ubóstwo nie jest jeszcze jedynym powodem fałszerstwa, ale ubóstwo, które chce stać się bogactwem. Istnieją i istniały klimaty uczuciowe i socjalne, które tłumiły i spychały do rzędu „spraw wstydliwych" poczucia elementarne, jak instynkt płciowy lub przywiązanie do życia: zrozumiałą jest rzeczą, że te uczucia, niezniszczalne a jednocześnie pozbawione normalnego ujścia, przystrajają się, by osiągnąć swoje cele, w ten sam ideał, który je potępia.

Nie ma potrzeby przywodzić na poparcie naszej tezy wszystkich ideałów czystości anielskiej przesiąkniętych „libido". Ta samorzutna hipokryzja, to prostytuowanie nieświadome ducha i szlachetnych walorów jest skazą romantyzmu we wszelkich jego postaciach. Ten prąd, czy to w porządku artystycznym, politycznym czy religijnym, zawsze odznacza się niezdrowym p o m i e s z a n i e m rzeczywistości witalnej i rzeczywistości

duchowej, rzeczy ziemskich i rzeczy niebieskich, a to pomieszanie odbywa się zawsze pod zasłoną najwyższego ideału. Romantyzm jest tym, co niezdrowe, mawiał Goethe. Lecz kłamstwo romantyczne nie pojawia się mocą samorództwa: wyprzedza je zawsze i przygotowuje fałszywa koncepcja stosunków między duchem a życiem, fałszywy ascetyzm lub fałszywy klasycyzm. Za zgnilizną Rousseau'a kryje się nieludzkie skostnienie Kalwina... Tu jest, w rzeczy samej, błąd wszystkich skrajnych spirytualizmów: próbują one stłumić lub zlekceważyć zdrowe życie i tym przyprawiają życie o chorobę, a to życie chore znieprawia i ujarzmia ducha. Ideały zbyt wyniosłe, by liczyć się z ziemią i z ciałem, upadają wówczas tak nisko, że aż stają się pretekstami i przepustkami na użytek ziemi i ciała: duch nigdy nie jest tak bliski ujarzmienia przez ciało, jak gdy czyni się jego tyranem.

Skądinąd nie ulega wątpliwości, że systemy moralne i kulturalne, które zbyt mocno akcentują walory duchowe i przyznają im godność nieomal autonomiczną, sprzyjają tym samym zakłamaniu wewnętrznemu. Same w sobie, rzecz jasna, sprawy ducha przewyższają realnością i głębią sprawy życia: być wielkim poetą to dola większa i prawdziwsza niż być dobrym robotnikiem, a powołanie dziewicy poświęconej Bogu stoi wyżej niż powołanie najlepszej matki rodziny. Ale walory życiowe mają ten plus, że są s z c z e r e: niepodobna na przykład, żeby człowiek normalny łudził się (i łudził innych) na temat stopnia swojej siły i zręczności fizycznej; w tej dziedzinie probierze oceny są zbyt dostępne i zbyt dokładne. Rzecz się ma inaczej z wartościami duchowymi; ponieważ są one niematerialne a główną ich dziedziną jest sfera niewidzialnego, uchylają się spod wszelkiej kontroli ścisłej, a często nawet spod wszelkiej kontroli obiektywnej. Zły poeta może się uważać za geniusza zapoznanego, ale żaden pokurcz nie bierze siebie za ukrytego kolosa. Im wyższego rzędu jest jakaś aktywność ludzka, tym trudniej jest ją „rozpoznać po owocach", tak tajemnicze bywają te owoce i tak odległe. Ale ta właśnie trudność kontroli stanowi zachętę do oszustwa. Gorzką tragedią najwyższych walorów ludzkich jest łatwość z jaką bywają podrabiane. Chyba tylko przy pomocy rzadkiej i przenikliwej mądrości oraz upływu czasu osądzić można — i to zawsze w sposób sporny — autentyczność powołania politycznego, artystycznego i nawet — ostatecznie — religijnego. Toteż naturalną ucieczką wielu istot, których bezsilność lub przeciętność biją w oczy w zwykłej aktywności społecznej, jest poświęcić się, dla kompensacji, służbie wyższym ideałom: w tej dziedzinie ich niższość nie podlega już bezpośrednim sprawdzianom i mogą nawet, jeśli mają dar wypowiadania umiejętnie prawd nieprzeżywanych, zdobyć świetne, choć przelotne, sukcesy. Złemu stolarzowi nie powiedzie się nigdy w jego rzemiośle, ale zły

polityk czy fałszywy mistyk mogą obałamucić ludzi co do swojej osoby i odnosić wspaniałe triumfy, co widzimy aż nadto jasno z codziennych doświadczeń. Jest zresztą rzeczą normalną, że dla człowieka, a więc istoty, która rzeczywistość duchową chwyta tylko za pośrednictwem zmysłów, a nie bezpośrednią intuicją, wartości najszlachetniejsze są jednocześnie tymi, które dają najszersze pole zakłamaniu. Jest to tylko jedna więcej słabość ducha w c i e l o n e g o: stała się ona wylęgarnią nie tylko fałszerzy ideału, ale — równolegle — legionu „demaskatorów", którzy swoją reakcję przeciw kłamstwu duchowemu posunęli aż do negacji istnienia i dostojeństwa walorów duchowych.

Ale ów dualizm życie-duch niekoniecznie przechyla szalę na korzyść ducha. Zdarza się również (i te dwa błędy splatają się ze sobą, jak dzień i noc), że człowiek wybiera życie odrzucając ducha. Mity o powrocie do życia, o powrocie do natury krzewiły się we wszystkich czasach, a w naszym bujniej niż kiedykolwiek. Jest to jedno z najstarszych marzeń człowieka: rozstać się ze swymi obowiązakmi, ideałami, obietnicami, by poddać się rytmowi dobroczynnego życia kosmosu. Sądzę, że duża część literatury współczesnej obraca się właśnie wokół tego tematu. Niekiedy, prawo jedności i współzależności między życiem i duchem wchodzi i tutaj w grę... Robić z siebie zwierzę równie jest nam trudno, jak robić z siebie anioła: jesteśmy bowiem ludźmi. A pretensje walorów życiowych do samoistności doprowadzają nieuchronnie do sfałszowania tychże walorów. Duch, gdy go w imię życia chce się wyeliminować, wślizguje się w samo serce życia i zatruwa je. Ci, którzy pragną skrócić człowieka o głowę, osiągają to tylko, że wpychają mu głowę we wnętrzności, każą mu myśleć posługując się wnętrznościami. Gdy wejrzeć bliżej w życie wrogów ducha oraz wartości moralnych i umysłowych, dostrzega się szybko, że istotną sprężyną ich buntu nie jest życie w całej jego zwierzęcej prostocie, tylko znowu duch: ale duch wstydliwy, zamaskowany i szukający siebie poprzez ciało i zmysły. Rewolta życia przeciw duchowi sprowadza się do butu ducha przeciw sobie samemu: oszukany przez fałszywy ascetyzm duch kieruje ku sprawom zmysłowym swoje pragnienie panowania i wiedzy: stawia na kartę życia. Iluż ludzi pragnie owocu zakazanego nie dlatego, że jest słodki (co byłoby biologicznie zdrowe), ale dlatego, że jest zakazany. Istotę ich grzechów stanowi nie tyle pociąg witalny, co ciekawość duchowa. Nie są alogiczni i amoralni, jak utrzymują; budują pod płaszczykiem życia, natury, rozkoszy pewnego rodzaju kontr-logikę i kontr-moralność. Są bardziej konwencjonalni w swoich buntach niż konwencje, które atakują. Czy może być coś bardziej płaskiego i przewidzianego jak ich kaprysy, coś mniej fantastycznego niż ich fantazje? Są samorzutni w sposób konwencjonalny, naturalni w sposób sztuczny. Ich ostatnią maskę stanowi nagość. Freud — żeby ograniczyć się do jednego

przykładu, — Freud, którego panseksualizm jest tylko wyrazem teoretycznym hipertrofii seksualnej człowieka współczesnego, nie opisał instynktu płciowego takim, jakim on jest: ta dziedzina seksualna, która jego zdaniem wyczerpuje całość pojęcia człowieka, jest u niego nawskroś przesiąknięta logiką, poniżoną i podstępną ale logiką — tak że Prinzhorn mógł dopatrzyć się w jego dziele jednej olbrzymiej próby racjonalizacji instynktu.

Tak więc konflikt pozostawiony sam sobie rodzi tylko nieczystość i kłamstwo. Duch i życie stworzone zostały, by istnieć łącznie a zarazem w rozróżnieniu. Rozdzielić je, znaczy splątać je i zanieczyścić. Zdradzona jedność mści się zamętem: ciało podeptane dźwiga się pod maską ducha, duch odepchnięty powraca pod maskę życia.

Są w Ewangelii słowa, które można odczytać, jako potępienie jałowych walk ducha i życia: „Co Bóg złączył, tego człowiek niechaj nie rozłącza".

BAŁWOCHWALSTWO — ŹRÓDŁEM KONFLIKTU

Z jakiegokolwiek widnokręgu spojrzymy na człowieka konkretnego uderzy nas jedno: to istota cierpiąca na zasadniczą niepełność, nic nie zaspokaja go całkowicie, wciąż błądzi napróżno w poszukiwaniu własnej pełni.

Można by pomyśleć, że ten niedostatek i rozdźwięk wewnętrzny są nieuleczalne i stanowią część składową istoty człowieczeństwa: człowiek jest jednym wielkim pragnieniem — obróconym w próżnię, skazany jest przez naturę na karmienie się własnym głodem, jego dopełnienie absolutne nie istnieje. Do takiego wniosku doszli wszyscy, którzy — od Heraklita aż do Nietzschego i Freuda — niezdolni uchwycić jedności w rozdźwięku i człowieka w Bogu — uczynili bóstwem wojnę. Ale można także myśleć, że ten jałowy konflikt trwający w człowieku jest zjawiskiem tylko przypadkowym: ten dziwny przedstawiciel wyższych zwierząt obdarzony rozumem nie może być — w przeciwieństwie do wszystkich istot kosmicznych — pytaniem bez odpowiedzi; jego absolutne dopełnienie istnieje, ale jest on go pozbawiony, w jakiś niepojęty sposób. Tą drogą dochodzi się do doktryny grzechu pierworodnego, a więc — w najbardziej metafizycznym sensie terminu — do świadomości rozłamu między człowiekiem a jego celem.

Ta pełnia, o którą człowiek żebrze — my, chrześcijanie, wiemy, że miał on ją kiedyś i stracił. Istotę grzechu pierworodnego stanowi fakt, że człowiek zamknął się w sobie, zrywając z Bogiem. Zerwać z Bogiem — określenie banalne i wyblakłe. Spróbujmy wyjść na chwilę z abstrakcji i z werbalizmu i wziąć to słowo: Bóg od strony niejako poufnej, od strony uczuć — Bóg, to coś, co napełnia i nasyca, to rzeczywistość, w której

człowiek rozkwita i spoczywa w sposób doskonały. A każda jednostka, która nie doznaje w głębi siebie — choćby wśród najgorszych cierpień — poczucia najwyższego dopełnienia i najgłębszego bezpieczeństwa, jest mniej lub więcej oddzielona od Boga, oddzielona od swego celu, i jednocześnie rozdarta wenętrznie. Ten, kto odrzuca Pana poza sobą, nie jest już panem samego siebie. Cel człowieka jest, w rzeczy samej nieodłączny od istoty człowieczeństwa, i nie można usunąć celu nie rozdzierając ludzkiej natury. Jak istota nie będąca w jedności ze swoim źródłem mogłaby pozostać w jedności z sobą? Równie dobrze możnaby żądać od rośliny pozbawionej światła i wody, aby cieszyła się nadal harmonią swej roślinnej natury. Następstwem nieuchronnym oddzielenia od Boga jest rozdźwięk wewnętrzny: człowiek dlatego tylko jest w wojnie ze sobą, że jest pozostawiony sam sobie.

Łatwo wyśledzić narodziny i rozwój konfliktu. Zerwanie z Bogiem nie usuwa potrzeby Boga: pragnienia udziału w jakiejś rzeczywistości koniecznej a ożywczej. Stąd izolacja rodzi bałwochwalstwo. W człowieku oddzielonym od Boga wszystko kolejno staje się Bogiem. Jest to straszliwe przekleństwo ciążące na synach Adamowych: że nie potrafią nic ukochać inaczej, jak pod przywłaszczonymi pozorami absolutu. Gdziekolwiek się obrócą szukają swojej Pełni, a pragnienie ich wtedy dopiero skłoni się ku jakiemuś przedmiotowi, gdy przemieni go w bożyszcze.

Ale bałwany, również z samej natury swojej, są zawodne. Żaden nie dotrzymuje własnych obietnic, a raczej tych obietnic, które sam człowiek wkłada mu w usta — i nic w tym dziwnego. Stąd właściwa im mnożność i zastępowanie jednych drugimi i to przechodzenie „z jednej ostateczności w drugą", pozornie tak szalone a biorąc głębiej tak logiczne, które stanowi bezmała stały współczynnik dziejów indywidualnych i historii obyczajów. Następowanie po sobie i konflikt poszczególnych idolów jest oznaką wierności człowieka dla bałwochwalstwa, jego utrwalenia w izolacji. „Utarło się widzieć w skrajnościach ludzkich — pisze moralista — proste reakcje na skrajności poprzednie, przeciwne. Ten pogląd nie jest błędny, ale nieco uproszczony. W gruncie rzeczy dwie wrogie skrajności następujące po sobie są tylko dwoma epizodami w jednej wojnie: wojnie przeciw jedności i — powiedzmy jasno — przeciw Bogu.

Właściwe człowiekowi upadłemu i nie naprawionemu przez łaskę, niepodobieństwo harmonijnego zrównoważenia różnych części i funkcji swojej istoty jasno występuje w historii na przykładzie niewiarygodnej kruchości wszelkich klasycyzmów. Nie zdaje mi się, żeby kiedykolwiek poświęcono temu zjawisku tyle uwagi, na ile ono zasługuje. Na tym świecie ład jest zjawiskiem wyjątkowym a nieład regułą, i w tym okazuje się sztuczność wszelkiego humanizmu ufundowanego na człowieku: klasy-

cyzmy pojawiają się jako ukradkowe i niepewne rozejmy w trakcie nigdy nie uśmierzonego konfliktu. Jeden jedyny klasycyzm — a to słowo wyraża w moim pojęciu wszelką doktrynę, wszelki stan umysłu, który zmierza do zharmonizowania i zjednoczenia różnorodnych powołań człowieka — jeden więc klasycyzm do naszych dni oparł się czasowi: a to klasycyzm Kościoła Katolickiego. Ale Kościół jest ludzki tylko od strony ciała.

Nie istnieje więc w istocie konflikt między duchem a życiem, istnieją tylko walki idolów. Gdy człowiek odcięty od własnego źródła ubóstwia swoją inteligencję i wolę, lub gdy, rozczarowany przez ducha, zwraca się wszystek ku ziemi i ku zmysłom — poszukuje właściwie Boga w różnych częściach własnej swojej istoty. To nie duch i życie — więc rzeczy względne i dopełniające się wzajemnie — wykluczają się w nim do tego stopnia, ale upiory i cienie absolutu. Tragedia na tym polega, że te bitwy cieniów toczą się właśnie na miejscu pustym — absolutu rzeczywistego.

Łaska przeciwstawia się konfliktowi

Ukazywać w chrześcijaństwie lekarstwo na konflikt ludzki — to może wydać się paradoksem. Czyż człowiek antyczny, powie ktoś, nie cieszył się pełnią i harmonią wewnętrzną o wiele większą niż człowiek naznaczony przez chrystianizm? I czyż Chrystus nie przyszedł, wedle własnych słów, przynieść na ten świat walkę, rzucić ogień — podsycić konflikt?

Ten paradoks nie jest jednak nierozwiązalny. Zauważmy naprzód, że pewnego typu neo-poganizm, bardzo powierzchowny i bardzo anemiczny, arcyprzesadnie sławił harmonię wewnętrzną człowieka w starożytności. Ci Grecy, ucieleśniający ład i mądrość, w których ciało i duch rozkwitały równorzędnie i których życie upływało jak spokojna rzeka — nie są już dzisiaj niczym więcej jak mitem akademickim. Pomijając humanizm Arystotelesa — zresztą spekulatywny raczej niż przeżyty — przypatrzmy się kolejno wytworom kultury i obyczaju antycznego. Czymże byli naprzykład: człowiek „idealny" Platona i Plotyna, człowiek-wola stoików, człowiek kolektywny Spartan i pierwotnych Rzymian, nie mówiąc już o człowieku przed-sokratejskim, zdanym na pastwę ślepych Przeznaczeń, ani o *homo animalis* św. Pawła — czymże byli, jeśli nie istotami okaleczałymi, żyjącymi jedną tylko częścią siebie i w konflikcie z całą resztą? Przyznajmy jednak — i tu jest ta cząstka prawdy, która dała początek fikcjom literackim na temat harmonii duszy antycznej — że bałwochwalstwo starożytnych było o wiele zdrowsze i bogatsze niż bałwochwalstwo nowoczesne. Starożytni byli, jak i my, w wojnie z własną na-

turą, ale znajdowali w tej walce upojenie, odpoczynek, bezpieczeństwo nam już obecnie nieznane. Ich konflikty nie miały tego charakteru w p r o s t, bezpośrednio niszczącego i zatruwającego, który cechuje konflikty nowoczesne: grzech nie zakaził w nich jeszcze głębokich złoży witalnych i natura, pełna jeszcze zdrowych rezerw, lepiej niż dziś znosiła ekscesy i szaleństwa. W nas, jeśli konflikt — jutro może — wygaśnie, to z nadmiaru wycieńczenia. Powrót do jedności narzuca się nam jako konieczność witalna. Wyobrażam sobie, że niedaleki jest czas, kiedy życie i duch znajdą się we wzajemnym stosunku przymusowej symbiozy ślepego i paralityka...

Bóg jest duchem. I chrześcijaństwo jest religią ducha. Ale ta pełnia duchowa, którą człowiekowi przyniosło chrześcijaństwo, nie może być przeciwstawiana życiu: łaska „obejmuje" i wchłania życie, skoro pochodzi od Twórcy życia. Wcielenie Słowa — zejście w serce samo rzeczywistości dotykalnej ducha czystego, ducha absolutnego — świadczy z niewymowną mocą o tej pokrewności, o tej jedności ducha i rzeczywistości życiowej, która jest jedną z cech podstawowych prawdy chrześcijańskiej.

Wyrywając człowieka bożyszczom, łaska jednocześnie stara się go wyrwać z konfliktów. Następstwem nieuchronnym zjednoczenia z Bogiem jest harmonia wewnętrzna. Nie istnieje dla człowieka zbawienie częściowe. A dogmat zmartwychwstanie ciał jest koniecznym uzupełnieniem dogmatu nieśmiertelności duszy.

Łatwo jest oczywiście przeciwstawiać się tej tezie na podstawie pozorów. Właśnie najgorsze konflikty ludzkości zdają się korzeniami tkwić w chrześcijaństwie. I tacy myśliciele jak Nietzsche czy Klages widzieli w chystianizmie „dzieło śmierci", narzędzie okaleczenia i nieuleczalnego zatrucia ludzkiej natury.

Według nas problem „konfliktu chrześcijańskiego" nie jest jednoznaczny i może być rozpatrywany w bardzo różnych aspektach:

a) Wydaje się rzeczą pewną, że stan niedostatku i napięcia wewnętrznego stanowi warunek sprzyjający narodzinom i rozwojowi chrześcijaństwa a f e k t y w n e g o. Tu występuje cały problem tego, co nazywamy „anima naturaliter christiana". Jego przesłanki i rozwiązanie różnią się ogromnie w zależności od czasów i osób. Nie chodzi tu o podawanie w wątpliwość, że równowaga i pełnia psycho-fizyczna może przedstawiać — i niekiedy przedstawia — sprzyjający grunt dla Łaski. Ale nie da się również zaprzeczyć, że w człowieku upadłym (a więc pozbawionym samorzutnego poznania i miłości Boga, a natomiast hołdującym bożyszczom) nadmiar ziemskiej harmonii i pewności siebie przygłusza często i osłabia Boże wezwanie. Rozpatrzmy temperament afektywny takich ludzi, jak św. Augustyn, Pascal, Baudelaire czy Dostojewski (zestawiam

te nazwiska z racji jednego rysu wspólnego, łączącego tych tak bardzo odmiennych ludzi, jest nim umysł i serce z natury otwarte na walory chrześcijańskie, a zwłaszcza na pojęcia centralne grzechu i odkupienia): u podstawy ich natury znajdziemy głębokie rozdarcie wewnętrzne. Ten konflikt „predysponujący" do chrystianizmu nie pokrywa się ściśle z konfliktem między duchem a życiem — jest to coś jeszcze głębszego: poczucie niepewności, niedostatków natury pozostawionej samej sobie, niemożliwość zaspokojenia jej pełnego sprawami ziemi i doczesności, męczeńskie pragnienie rzeczywistości absolutnej, zarazem nieobecnej i obecnej...

„Celnicy i nierządnice wyprzedzą was do królestwa Niebieskiego". Te słowa określają szumowiny społeczne — ale mogą się też w pewnym sensie odnosić do szumowin, rozbitków psychologicznych. Prawdą jest bowiem, że rana, zadana duszy przez niezaspokojenie i konflikt, może w pewnych wypadkach być otwartą bramą dla Łaski. — Nietzsche, rozdymając przypadki konkretne i jednostkowe do rozmiarów prawa ogólnego, nie zawachał się uznać chrześcijaństwa za produkt degeneracji życiowej i wewnętrznego konfliktu: chrześcijanin w jego systemie to tyle, co „chore zwierzę"...

b) Niezależnie od tego konfliktu „przygotowującego" do chrześcijaństwa, istnieje konflikt pseudo-chrześcijański między duchem a życiem. Tutaj historia poucza nas obficie. Wielu ascetów i autorów chrześcijańskich piętnowało walory życiowe, sprawy ziemi i zmysłów z bezwzględnością, sprzeczną z samą naturą chrystianizmu. Zdają się oni szukać najwyższego celu człowieka raczej w zmiażdżeniu życia niż w połączeniu z Bogiem, lub co najmniej czynić z konfliktu bez wyjścia między duchem a życiem warunek nieodzowny łączności z Bogiem. Niestety, czym innym jest nauka Chrystusowa, a czym innym użytek, jako czynią z niej ludzie: wiele bałwochwalstwa może przytaić się w chrześcijańskim sumieniu, wiele bożyszcz może podszywać cię pod chrześcijańskiego Boga... Usystematyzowana w doktrynę nienawiść życia i świata materialnego napiętnowana została przez Kościół jako herezja. Ale obok herezji doktrynalnej krzewi się herezja stosowana, uczuciowa, i niezliczone dusze, wierne w myśli Kościołowi, kształtowały swoje uczucia i postępki wedle pewnego rodzaju manicheizmu praktycznego. Widząc pewnych ascetów zahipnotyzowanych po prostu nierozstrzygalną walką wewnętrzną, mamy prawo zapytać, czy kiedokolwiek poznali oni Inną Obecność i wyzwolenie w miłości, czy też tragicznie zamknięci w sobie, nie składają oni w ofierze swego j a niższego po prostu swemu j a wyższemu? Trzeba jednak i w tym wypadku wystrzegać się sądów ogólnikowych i niedojrzałych: Kościół w czasie i w przestrzeni stanowi ciało organiczne, którego każdy element może być oceniany tylko z punktu widzenia całości. Pewne błędy,

jak właśnie hiperascetyzm, pozbawione — przynajmniej tu na ziemi — wszelkiej celowości indywidualnej, mogą stanowić przygotowanie do głębszej harmonii, do tajemniczej odnowy i wykazywać się dzięki temu celowością historyczną i zespołową. Pamiętne słowa o „pożytku z herezji" są prawdziwsze jeszcze zapewne w odniesieniu do herezji życiowych niż do herezji doktrynalnych...

c) Istnieje wreszcie także i prawdziwy, zdrowy konflikt chrześcijański. Ten konflikt niszczy tylko nicość, jest zabójczy tylko dla śmierci. Przeciwstawia on sobie nie dwie rzeczy, które się uzupełniają, ale dwie rzeczy, które się wykluczają: nie życie i ducha, ale starego człowieka, zamkniętego w sobie, i nowego człowieka, otwartego na Boga. Łaska zwalcza wszelkie bożyszcza: czy zowią się one życiem (anarchię zmysłów), czy duchem (płynący z pychy woluntaryzm czy racjonalizm). Widzieliśmy już, że t e n dualizm jest pozbawiony treści, bo każde bożyszcze jest zarazem i życiowe i duchowe, a rodzi się — zanim jeszcze wynikł jakikolwiek konflikt wewnętrzny — z rozłamu między człowiekiem a Bogiem. Łaska przychodzi położyć kres tej izolacji, a ta walka, jaką w nas roznieca, jest jedyną walką wspartą na miłości: bo nie jest to już wojna bez wyjścia rozdartego j a z samym sobą, lecz wojna wyzwalająca między Bogiem a własnym ja. Zwycięstwo Miłości, jednając człowieka z tym Innym, który jest zarazem jego g ł ę b s z y m j a („interior intimo meo", mówił św. Augustyn), godzi go zarazem z samym sobą. Konflikt chrześcijański, to walka całości ze zbuntowaną częścią, jest to więc wojna wydana wojnie. Bój, który, nie będąc tragiczny, niemniej bywa przeżywany jak najstraszliwsze konanie, ponieważ wojna i kłamstwo zapuściły w nas korzenie tak głębokie, że przywłaszczają sobie pozory pokoju i zdrowia. Konflikt chrześcijański jest z natury swojej wyzwalający, ponieważ wyjściem z niego jest jedność i oswobodzenie człowieka.

Chrystianizm spędza z pola ducha-bożyszcze i życie-bożyszcze, przeciwstawiające się sobie i splątane ze sobą. Ukazuje ludziom drogi odrębne lecz zbieżne prawdziwego ducha i prawdziwego życia; nadaje życie sprawom ducha i uduchowia sprawy życiowe.

Duch chrześcijański jest jednocześnie życiem. Jest rzeczą pouczającą stwierdzić, że pewnego typu mądrość wspólna wszystkim czasom i wszystkim ludziom dopatruje się jak gdyby sprzeczności między „życiem wedle ducha" (to znaczy stosującym się do rozumu i moralności), a poprostu „życiem". Dla człowieka, istoty tak wtopionej w świat materialny, którego wszystkie szczeble syntetyzuje w sobie, tak skąpo natomiast uczestnicząc w sferze ducha — a tym bardziej dla człowieka oddzielonego od Boga, normalnym biegiem rzeczy sprawy ducha przybierają charakter sztuczny i bezbarwny, który je spokrewnia ze śmiercią. Przymusu wymaga zarówno

nauka czytania jak i nauka postępowania etycznego. Ale nie potrzeba się uczyć widzenia czy odczuwania. Duchowi na tym świecie niedostaje życia, ponieważ brak mu dojrzałości. A dojrzałość ducha — to miłość. Duch żyje tylko wtedy, kiedy kocha. A kocha prawdziwie tylko w klimacie chrześcijańskim. Poza obrębem Łaski, to co nosi miano miłości duchowej wydaje mi się często rzeczą zgoła odmienną: — zlepkiem postawy intelektualnej i upojenia zmysłowego. Kruchość tego rodzaju uczuć objawia wyraźnie, że brak im prawdziwych korzeni duchowych. Jedynie chrześcijaństwo przynosi człowiekowi miłość duchową, istotnie płynącą z ducha: kto nie doznał tej uniwersalnej hojności uczucia, tej bezpośredniej komunii ze światem niematerialnym, tej miłości po królewsku niezawisłej od wszelkich przypadłości wrażeniowych i indywidualnych, nic nie wie o tej t k l i w o ś c i d u c h a, która jest istotą samą chrystianizmu. U Świętego życie duchowe staje się gorące i bezpośrednie, jak wrażenie zmysłowe, cnota jest samorzutna, „naturalna", napęczniała krwią i sokami, jak uzewnętrznienia biologiczne. Prawo Boże jest kwiatem, którym się oddycha, płynem, który upaja (Ps. 119). I takie właśnie życie ducha nie może nienawidzieć „życia". Miłość chrześcijańska jest miłością duchową, ale miłością w c i e l o n ą. Pochyla się nad ciałem i zmysłami, nie poto, żeby je uciemiężać, ale by je przepoić do głębi własną swoją czystością. Nie z życia lecz z Boga czerpie swą zasadniczą pełnię, do tej pełni jednak włącza także i życie. Dwa teksty Pisma uzmysławiają tę jedność doskonałą życia i ducha, tę sprawę niepodobną dla ludzi a możliwą dla samego tylko Stwórcy: „B ó g j e s t d u c h e m" i B ó g j e s t m i ł o ś c i ą".

Ale prawdziwa cielesność jest też w pewnym sensie duchowa. Sfera zmysłowa w człowieku może w dwojaki sposób stawiać opór duchowi. Z jednej strony przez nadmiar bujności życiowej, jeszcze nie okrzesanej, nie oczyszczonej (i tak bywa u ludzi pierwotnych i u młodych, którymi wstrząsają ślepe, zapalczywe namiętności); z drugiej strony przez osłabnięcie mocy życiowych, które, nie dostąpiwszy naturalnego rozkwitu, chorobliwie małpują ducha i wdzierają się w jego sferę. W jednym jak i w drugim wypadku witalność zdradza i wypacza swą prawdziwą l u d z k ą miarę.

Instynkty i namiętności ludzkie stworzone zostały dla ducha: ich stanem normalnym jest receptywność i przenikliwość dla tej siły niematerialnej, która je dopełnia i wieńczy. Ale tylko duch Boży jest dostatecznie mocny i bogaty, by opanować i uwieńczyć życie, przywracając je w ten sposób prawdziwym jego przeznaczeniom. Z jednej strony ukróca anarchiczną gwałtowność namiętności nazbyt jeszcze zwierzęcych, z drugiej (a w naszym wieku wycieńczenia witalnego jest to jeszcze bardziej nie-

zbędne), przynosi człowiekowi rzeczywistą pełnię ducha, i przez to samo unicestwia mimikrę wypaczonej zmysłowości podszywającej się pod ducha, rozprasza upiory imaginacji rzeczywistością słodszą i piękniejszą niż wszelkie marzenia. A tym samym uzdarwia ciało, przywraca je jego funkcji normalnej, którą jest nie udawanie ducha, lecz uczestnictwo w duchu przy zachowaniu własnej odrębności. E t o m n i a a d j i c i e n t u r v o b i s... Ten kto szuka przede wszystkim zdrowia duchowego, otrzyma w naddatku i zdrowie cielesne, a poprzez odzyskanego anioła odnajdujemy w sobie zdrową zwierzęcość.

Ale ta jedność, ten wynik normalny konfliktu chrześcijańskiego, może być chybiony w dwojaki sposób. Konfliktowi chrześcijańskiemu grozi dwojaka porażka.

Istnieje naprzód — podkreśliliśmy już ten punkt — pewnego rodzaju hiperascetyzm, który zamiast pracować nad przeistoczeniem życia, zawzina się, by je wypaczyć. Pewnego typu asceci wydają się skazani na ocalenie tylko cząstki z siebie; odmawiają jedności, czynią bożyszczem konflikt. Jest rzeczą straszliwą, gdy instynkt ascetyczny pracuje poza obrębem bezpośredniej służby miłości. — Ale obok tego ascetyzmu rozdzielającego bezapelacyjnie życie od ducha, obserwujemy dążność, niemniej niebezpieczną, do łączenia ich na zbyt niskim poziomie. Kwietyzm (używam tego słowa w sensie szerszym niż teologiczny) polega na pragnieniu realizacji syntezy życia i ducha, natury i łaski, zanim jeszcze człowiek oczyścił się w sposób dostateczny. Wynikiem nie jest jedność, ale wzajemne zafałszowanie walorów życiowych i walorów duchowych. Ten fałszywy pokój jest bardziej jeszcze niezdrowy niż uwielbianie wojny. Fałszywy ascetyzm nieuchronnie zresztą rodzi kwietyzm: trupie zesztywnienie wyprzedza i przygotowuje zgniliznę. Nigdy nie jesteśmy tak bliscy (i to rzecz zrozumiała) wyrzeczenia się walki i pogodzenia się z pokojem bez zwycięstwa, jak gdy żywimy przeświadczenie, że wojny niepodobna zakończyć. Taki na przykład, który widzi w ciele rzecz złą z natury i zbuntowaną przeciw duchowi, z chwilą kiedy rozluźni się w nim napięcie ascetyzmu, popadnie ciężko i nędznie pod władzę ciała: jego dualistyczne pojęcie człowieka zabiło w nim z góry wszelki wysiłek ku przeistoczeniu i syntezie. Ścisłe i stałe węzły historyczne między wzmożeniem pseudoascetyzmu a kwietystycznym rozprzężeniem potwierdzają zresztą tę tezę.

Jeśli teraz pozwolimy sobie objąć szerokim spojrzeniem stan obecny i bliską przyszłość katolickiego życia duchowego, stwierdzimy naprzód — a to spostrzeżenie nie będzie nowością — że duchowość katolicka świadczy o „rozszerzaniu się dróg Pańskich", o przenikaniu elementu świętości w sferę laicką, wieczności w doczesność, ducha w życie — w rozmiarach niespotykaynch dotąd w ciągu historii. Ten prąd ma swoją stronę psychologiczną i swoją stronę społeczną: z jednej strony łaska zmierza do

coraz pełniejszego przeniknięcia i podźwignięcia walorów naturalnych i życiowych, z drugiej, chrystianizm przeżywany wewnętrznie i nawet mistyczny rozprzestrzenia się stopniowo pośród ludzkości świeckiej i oddanej doczesnym obowiązkom. Sprawy ziemskie i cielesne, nareszcie uznane i przyswojone przez ducha, nie potrzebują już kryć się w ciemnościach albo działać pod maską; namiętności i instynkty (myślę tu zwłaszcza o instynkcie seksualnym, który dał początek tylu otamowaniom i nieporozumieniom) mogą rozwijać się jednocześnie w całej czystości biologicznej i w pełnym zjednoczeniu z miłością duchową. Wygląda na to, że cudowna jedność stara się zakiełkować na ruinach duszy nowoczesnej. Spojrzenie i błogosławieństwo ducha przenika do najtajniejszych głębi natury; człowiek w całej swej pełni przywrócony jest Bogu. Już poczucie sakralne, drżenie i uniesienie mistyczne opromieniają najbardziej ziemskie rzeczywistości. Zapewne, świętość katolicka była zawsze głęboko ludzka, ale stwierdzić musimy w psychice większości Świętych minionego czasu przesadne napięcie między elementem życiowym a elementem duchowym, pewną niezdolność łączenia pełności Bożej z normalnym wykonywaniem niektórych funkcji biologicznych, a zwłaszcza z powołaniem małżeńskim. Jutro zaświta może nowy typ świętości, w którym miłośnicy Boga będą zarazem ludźmi aż do końca...

Ale strzeżmy się odcinania teraźniejszości od przeszłości. Ta nowa forma duchowości, która dziś zdaje się zarysowywać, jest owocem wszystkich wysiłków i wszystkich rozłamów, które ją wyprzedziły. Zawsze żywiłem pogląd (ale ten temat wymagałby długich rozważań i tu może być zaledwie dotknięty), że ewolucja ludzka chrystianizmu mieści w sobie — ponad „nocami" opisanymi przez mistyków, oczyszczającymi miłość boską w indywidualnych duszach, — jak gdyby szersze „noce historyczne", olbrzymie próby w skali całej ludzkości, w ciągu których wypracowują się nowe epoki wewnętrznego życia. Pierwsze pokolenie chrześcijańskie, upojone obrazem Chrystusa, ziemskim echem Jego głosu i oczekiwaniem z chwili na chwilę Jego ponownego przyjścia, doświadczyło — można by to tak określić: uczuciowej, odczuwalnej pełności właściwej początkującym. Później nadeszła noc zmysłów, odpływ miłości ku sferze duchowej. Ale duch przynajmniej — tak było przez całe średniowiecze — pozostawał mocno i zdrowo przywiązany do Boga. Wreszcie, począwszy od Renesansu, roztoczyła się nad światem chrześcijańskim „noc ducha".

Cokolwiek można by sądzić o tym schemacie, jeżeli porównamy, pod względem stosunków wzajemnych między życiem a duchem, chrześcijańskie życie wewnętrzne w przeszłości i to, jakie zapowiada się na jutro, zaobserwujemy następującą ewolucję. Ascetyczna ucieczka i odcinanie się od życia i jego doczesnych realiów ulegają przekształceniu; wyjątkowe warunki egzystencji, absolutne wyrzeczenie się pewnych funkcji natural-

nych stają się warunkami, nie powiem niepotrzebnymi, ale coraz mniej niezbędnymi dla głębokiej łączności z Bogiem, dla pełnego pogrążenia się duszy w miłości. Święty może być człowiekiem absolutnie normalnym, chcę powiedzieć: istotą bynajmniej nie nadludzką. W czasach obecnych to zjawisko ma dwojaką przyczynę: głębsze uświadomienie sobie, czym jest Bóg a czym my sami, co uniemożliwia radykalnie pewne pomieszanie pojęć; jak również obniżenie znaczne poziomu witalności, wykluczające wielkie napięcie ascetyzmu. Otóż dziś ludzkość zmierza do wyeliminowania nie tylko składnika antynaturalnego, ale jeszcze i współczynnika heroizmu cielesnego, który tak często kojarzył się ze świętością w dawnych wiekach. Dokonuje się separacja u samych podstaw tego, co nadludzkie, od tego, co nadprzyrodzone[1]). Teresa z Lisieux, mniszka klauzurowa, której wpływ przenika we wszystkie warstwy świata laickiego, wydaje się, w obecnym kryzysie, stanowić pomost między dwoma „stylami" świętości, opisanymi powyżej. I wydaje nam się, że jej doktryna powinna w dziejach duchowości chrześcijańskiej odegrać rolę analogiczną do tej, jaką reguła św. Benedykta odegrała u schyłku starożytności.

Ta nowa duchowość, właśnie przez fakt, że jest bardziej otwarta, bardziej przystępna dla natury i zmysłów, jest jednocześnie w samej istocie swojej o wiele bardziej niezależna od natury i zmysłów, o wiele pełniej wyswobodzona od cielesnych komplikacji. Tam, gdzie rodzi się jedność, znika zamęt i pomieszanie. Ten, kto ignoruje, albo otamowuje w sobie życie animalne, zachęca je tym samym do przybierania maski świętości, do podstępnego zaspokajania własnych dążeń pod pozorami wzlotów duchowych. Stąd rodzą się te skażone zlepki zmysłowości i ducha, piętno-

---

[1]) Powstrzymujemy się tutaj od wartościowania poszczególnych form życia wewnętrznego. Istota ich jest zresztą jedna i ta sama. Ten sam Bóg mieszka, na różne sposoby, w duszach wszystkich świętych. Stwierdzamy jedynie, że dziś świętość zmierza do „uczłowieczenia się" i rozpowszechnienia. Co nie oznacza bynajmniej obniżenia jej czy osłabnięcia. Ascetyzm i krzyż nie znikną nigdy z wyższych form życia chrześcijańskiego, lecz heroizm i ofiara, zamiast sięgać nadludzkich szczytów, będą coraz częściej wcielać się w ramy życia codziennego i normalnego. To jest owa „wierność w małych rzeczach", głoszona przez Teresę z Lisieux. Sądzimy nawet, że szaleństwo krzyża nie tylko na tej drodze nie zejdzie w cień, ale głębiej przeniknie w życie i działalność ludzką. Im bardziej człowiek staje się przystępny dla siebie samego i dla świata, tym więcej, oczywiście, dopuszcza do siebie radości, ale tym więcej też, o ile te swoje radości podporządkowuje najwyższemu miłowaniu, napotka na drodze krzyżów.

wane przez tylu autorów ascetycznych [1]). Ale ten, kto nie odwraca oczu od własnej natury, ten zwłaszcza, kto przeżywa sprawy ziemskie w całej ich specyficznej odrębności, nie podobna, by pogmatwał i zmylił w sobie — ziemię i niebo. Choćby nie dawał wiele Bogu, nie wypłaca mu się przynajmniej fałszywą monetą. Im mniej duch tyranizować próbuje życie, tym mniej naraża się na jego podstępy.

Szeroki zresztą ruch intelektualny na korzyść uduchowienia rzeczy cielesnych i życia zarysowuje się obecnie w świecie katolickim. Wybiła godzina rehabilitacji natury — i słusznie. Chcielibyśmy jednak zapobiec pewnym możliwym złudzeniom na ten temat. Czym innym jest mówić o syntezie natury z łaską, czym innym realizować ją w życiu. Niektórym apostołom „duchowości natury" nie dostaje cokolwiek, z racji samego ich powołania religijnego, osobistych doświadczeń w tej dziedzinie. Otóż, o ile życie na uboczu od pewnych realności cielesnych rozwija w naturach zamkniętych i pełnych napięcia podejrzliwość w stosunku do owych realności, to w duszach otwartych i wspaniałomyślnych wytwarza za to niemało złudzeń na temat czystości ciała i jego receptywności w stosunku do ducha. Ci, którzy aż do dna wniknęli w głębię i nędzę ludzkiej natury, wiedzą, jak bogate jest ciało, i jakie niewysłowione dialogi toczyć może z duszą i z Bogiem; ale znają także jego nieprzenikliwość, ciężar i opór stawiany duchowi. Chociażby najpłomienniej odczuwali jedność, nie zapominają także o straszliwym dualizmie drążącym człowieka. Szlachetnie i pożytecznie jest, rzecz jasna, pouczać młodzież wstępującą w życie o harmonijnym dźwiganiu w górę ciała przez duszę i doczesności przez wieczność, ale te pouczenia wtedy tylko są w pełni zdrowe, jeżeli równocześnie wskazuje się ludziom, jak śliskie bywają ścieżki życia, i co namiętność dnia dzisiejszego może uczynić z wczorajszej przysięgi, i jak dalece — jutro już może — wieczność przybierze w ich oczach podobieństwo śmierci. W ten sposób przysposobi się ich już z góry na walkę w obronie ich ideału. W razie przeciwnym grozi nam wychowanie pokolenia utopistów, po którym jutro nastąpi pokolenie rozczarowanych i zaprzeczających. Tę jedność doskonałą między ciałem i duchem musimy

---

[1]) Czy potrzeba podkreślać, że uwagi te nie mają na celu kwestionowania słuszności, godności (a w pewnych wypadkach konieczności) całkowitej abstynencji w wykorzystywaniu pewnych możliwości życiowych, a zwłaszcza życia seksualnego? W tej dziedzinie ofiara całkowita (celibat kapłański i zakonny) będzie zawsze potężnym czynnikiem zjednoczenia z Bogiem. Życie małżeńskie zresztą, w łączności z Bogiem, wymaga także ofiar i walki. Sądzimy jedynie, że ta walka, w jednym i w drugim wypadku, będzie się rozgrywała z coraz większą prostotą, w coraz większej jasności — a to jest wielka korzyść — coraz pełniej wyswobodzona od pseudo-absolutu i pseudo-tajemnicy, które tak często ciążyły na niej w przeszłości.

ukazywać nie jako kwiat, po który wystarczy się schylić, ale jako „stella rectrix", gwiazdę przewodnią, ku której trzeba nam iść niezmordowanie przez wszelkie rozczarowania i przez wszelkie noce. Tyle istot wyparło się swego ideału i straciło duszę przez to, że chciały pochwycić w ręce gwiazdę, daną im poto tylko, by je prowadziła...

Stwierdzamy: konflikt nigdy nie umrze w człowieku. To, co potępiamy, to co trzeba zgładzić jak najprędzej, to nie ascetyzm, ale bałwochwalstwo ascetyzmu.

*

„Sekret życia w weselu i w zadowoleniu, napisał Pascal, to nie wojować ani z Bogiem ani z naturą". W tym jest prawdziwy Pascal: ten, który wyszedł poza jansenizm i potępił go, a spotkał się na swej drodze ze św. Tomaszem. Te dwa „pokoje", które głosi Pascal, są zresztą nierozłączne. Ten, kto nie jest w pokoju z naturą, nie może być całkowicie w pokoju z Bogiem, bo Bóg jest twórcą natury i natura jest w nas podłożem łaski. I odwrotnie, ten kto jest w wojnie z Bogiem, nie może być w pokoju z naturą, bo natura nie jest rzeczywistością odrębną i autonomiczną, ale czarą podstawioną pod wody boskie, jest błaganiem o Łaskę. Łaska potrzebuje natury a natura potrzebuje Łaski. Przeciwstawiać je sobie, to wprowadzać rozłam jak gdyby w Boga samego: o b r a z Boży, którym jest natura, i r z e c z y w i s t o ś ć Boża, którą jest Łaska, zjednoczyć się muszą w łonie tej samej miłości.

Widzieliśmy: prawdziwy konflikt nie odbywa się między życiem i duchem; ale między „tak" i „nie"; między izolacją a zjednoczeniem; między Bogiem a bożyszczem. A rozwiązanie konfliktu nie polega na wyborze między duchem a życiem, które są tylko częściami człowieka, ale na wybraniu miłości, w której jest cały człowiek. W tej miłości życie i duch, Łaska i natura jednoczą się na wieczność. Ten, kto nie kocha Boga aż do ukochania Jego dzieła, nie kocha Boga; a ten, kto nie kocha natury aż do ukochania Boga, nie kocha natury. Wszelka miłość dojrzała i przywrócona samej sobie jednoczy się z Miłością.

Zdania poniższe, wyjęte z pewnego niewydanego pamiętnika, zdają nam się pięknym uzmysłowieniem, konkretnym i przeżytym, owego zjednoczenia miłosnego natury i Łaski: „Dziś ...poczułem jak umierają przedziały, przegrody. Panie, już nic teraz w Twoim dziele nie może mnie odłączyć od Ciebie: rzeczy straciły swą moc odgradzania, swą moc bożków... Już nic nigdy w świecie, w słodyczy i piękności świata, nie będzie dla mnie zaprzeczeniem Ciebie — rywalem Boga, którego trzeba wybrać lub odrzucić. Rozłączenia i żale-wyżuty, to są barwy, które zeszły z mego nieba. Będziesz odtąd we wszystkich biciach mego serca. Wczorajsi wrogowie

wymieniają teraz we mnie uśmiech, jak powiernicy tego samego sekretu. Ręka Twoja naprzód zwycięża w nas naszych wrogów. A później zwycięża wojnę..."

Zapewne, powiedziane jest: „Jeżeli oko twoje gorszy cię..." Ale oko oznacza tutaj bożyszcze — a więc rozłam, wyodrębnienie — więc „wydrzeć" je, to raz jeszcze walczyć o to, „by nie rozłączać tego, co Bóg złączył." I tak utożsamiają się dwa nakazy Ewangelii pozornie sprzeczne: miłość i jedność miłości zagarniają wszystko w człowieku, nawet jego konflikt. Chrystus nie przyszedł na świat, żeby zniszczyć wojnę, ale by ugiąć wojnę pod jarzmo pokoju.

Gustave Thibon

tłum. H. M.

JERZY ZAWIEYSKI

NAD NIEBIESKĄ WODĄ

Opowieść o czasie nie odnalezionym

I

Poprzez wiatr, świszczący szczelinami okna wagonu, posłyszał Gaycewicz znajome brzmienie głosu. Głos był męski, wibrujący ciepłem i czułością, ciemny i dźwięczny zarazem, muzyczny w każdym szepcie, w każdym westchnieniu. Wystarczało słuchać, nie patrząc, ani nie rozumiejąc słów, by doznawać czegoś, jak muzyka. Taki głos był tylko jeden na świecie i należał do człowieka, o którym Gaycewicz nie mógł myśleć bez odrazy. Czyżby to on?

— Była wojna, powstania, rewolucje zmiotły miliony ludzkich istnień, a ten przetrwał, żyje — myślał gniewnie Gaycewicz. — Czyż by to naprawdę on? — Niemożliwe! — upierał się, nie podnosząc jeszcze oczu, aby odwlec moment tego osobliwego spotkania. Ale znajomy głos przenikał pieszczotliwą falą do świadomości i odbierał wszelką nadzieję pomyłki.

W jakiejś chwili odwagi i ryzyka Gaycewicz otworzył oczy i spojrzał w kierunku złowieszczego głosu.

Nie odrazu poznał Herbeńskiego, lub może nie odrazu chciał przyznać się wobec siebie samego, że go poznaje. Przypominał sobie teraz, że gdy wszedł do pociągu i zajął miejsce w przedziale, strzeżone z trudem przez jego córkę Wandę — Herbeńskiego wówczas nie było. Nie pamiętał też, w jaki sposób Herbeński znalazł się obok młodej damy, która drobnym, urywanym śmiechem przyjmuje to, co on jej z takim ożywieniem opowiada.

Gaycewicz spojrzał na zegarek i ze zdumieniem stwierdził, że minęła już godzina od wyruszenia pociągu z Warszawy. Miał wrażenie, że jego drzemka trwała zaledwie kilka minut. Herbeński musiał zająć miejsce w czasie jego krótkiego snu — upewniał się, przecierając oczy.

— Czyżby to on? — patrzył z niedowierzaniem. Stenio Herbeński? — Stenio? Był tak zmęczony dwudniowym pobytem w Warszawie, wizytami rodzinnymi i załatwianiem interesów, że z trudem walczył, aby znów się nie zdrzemnąć. Ale obecność Stenia Herbeńskiego i uczucie, jakie ten fakt wywoływał, przeważały nad zmęczeniem.

— Nie do wiary! — po tylu latach!... dziwił się ciągle — i, aby lepiej przyjrzeć się Herbeńskiemu, sięgnął do kieszeni po okulary. Zamiast okularów wydobył w roztargnieniu notes swego syna Kazia, zbutwiały od wilgoci i krwi, znaleziony przy nim w czasie ekshumacji. Tylko ta jedna rzecz została mu po synu, którego grzebał wczoraj na cmentarzu wojskowym. Ściskał w palcach oślizgły i lepki strzęp czegoś materialnego, co było własnością syna, jakby w ten sposób chciał się bronić przed Herbeńskim. Niektóre kartki były czytelne — przypominał sobie — ale nie chciał do nich teraz zaglądać.

Co powie Emilia, gdy jej wręczy ten notes — zaniepokoił się nagle. Emilia, która od kilku miesięcy jest chora na serce? I czy przyzna się jej, że spotkał Herbeńskiego?

Zauważył naraz, że okulary leżą na stoliku przy oknie, pod jakimś pismem ilustrowanym.

Wpatrywał się teraz chciwie w Herbeńskiego i dziwił się, że go odrazu nie poznał, nie tylko z twarzy, z głosu, z całej postaci, ale przede wszystkim ze sposobu zachowania się wobec młodej, eleganckiej nieznajomej, którą zabawiał.

Tak patrzeć, tak uśmiechać się i takim głosem czarować — mógł tylko Stenio Herbeński!

Gaycewicz odwrócił wzrok i pochylił głowę, pochylił także plecy, jakby nagle poczuł na sobie cały ciężar krzywdy, wyrządzonej mu przez tego człowieka. Jakby wróciły lata udręki z Emilią, która Stenia nie mogła zapomnieć.

— Stenio! — cóż za pieszczotliwe imię dla takiego... potwora! — myślał o Herbeńskim ze złością. Ale nie mógł dopasować do niego imienia Stefan, — bo zdawało mu się, że Stefan Herbeński — to ktoś inny. Nawet w gniewie, gdy w początkach małżeństwa wyrzucał Emilii jej miłość do Herbeńskiego, mówił o nim „Stenio". Dodawał coprawda do tego imienia brutalne słowa, jak: łajdak, kłamca, — nawet bandyta. Ale najczęściej mówił o nim: „ten znajda Stenio" lub: „ten kryminalista Stenio". Żywił nadzieję, że zdoła ośmieszyć i obrzydzić Stenia w oczach Emilii. Niestety, bezskutecznie.

Przypatrywał się uważnie Herbeńskemu i z niechęcią musiał stwierdzić, że lata minione ledwo musnęły jego młodość. — Nieco siwych włosów na skroni i dwie zmarszczki koło ust — wyliczał z uwagą — może także bruzda pomiędzy brwiami, — to wszystko, co poprzez powiększające

szkła okularów udało się Gaycewiczowi zaobserwować, jako znaki czasu, wyżłobione niezrozumiałą przychylnością losu na twarzy Herbeńskiego.

„Piekielna uroda" — pomyślał dawnym zwyczajem, gdy poraz pierwszy zobaczył Stenia przed laty dwudziestu. Oczy Stenia mają ten sam wyraz, o którym Emilia mówiła, że „jest czystością porannego błękitu".

Lazur i bławatek, to słowa, które w swej banalnej pospolitości przychodzą odrazu na myśl — przyznawał Gaycewicz. Przyznawał także, że w urodzie Stefana jest coś bezbronnego, coś, co wzrusza, coś z dziecka i coś z Anioła, — mimo, że tylko szatan mógł wymyśleć kontrast tak niewiarygodny pomiędzy wyglądem człowieka a tym, czym jest on naprawdę. Stenio Herbeński, rozmawiając ze swoją damą, naraz zaczął się śmiać i zwrócił głowę w stronę Gaycewicza. Był to znów uśmiech, który nasuwał porównania, zapamiętane z lichej poezji sentymentalnej.

Zdawało się Gaycewiczowi, że Stenio uchwycił jego wzrok i że chyba go poznał.

Ale Stenio szybko powrócił znów do swej towarzyszki i teraz głośno opowiadał jej o Norwegii.

— O Norwegii? — dziwił się Gaycewicz. Napewno kłamie! Kłamie! Spojrzał nagle z lękiem w stronę Wandy, swej osiemnastoletniej córki, ale uspokoił się natychmiast. Wanda nie patrzyła na Stenia, siedziała o dwa miejsca dalej, przy drzwiach i rozmawiała półgłosem z jakąś starszą panią w żałobie. Gaycewicz patrzył teraz przez okno i w szybie dostrzegł odbicie swej twarzy. Ogarnęło go zdumienie, gdyż w porównaniu ze Steniem, nawet w tym niedokładnym zwierciadle, mógł wyglądać na jego ojca. Widział siwą koronę włosów na łysej głowie, siwe wąsy, wielki nos i porysowane bezładnymi zmarszczkami policzki. Szkła okularów, o zgrozo! odbijały w szybie zgrabną sylwetkę Stenia i jego towarzyszki. — To jestem ja, — a to on; — myślał z goryczą — ja, nieomal starzec i on, młody człowiek, mimo, że różnica wieku między nami jest tak niewielka. Stenio może mieć czterdzieści trzy lata, — lub czterdzieści cztery, nie więcej. Czyż to możliwe, aby świeżość i młodość twarzy zachowały się mimo takiego życia, jakie on prowadzi? Czyż nie wierzyć w diabły? w eliksiry? w czarną magię, które za cenę duszy zapewniają wieczną młodość?

Wiatr dzwonił w szybę, czasem łomotał zaciekle, czasami przycichał i z rytmem kół, z pędem pociągu, tworzył jakiś wir ruchu i dźwięków.

Za oknem był kwiecień. Zachód stał w czerwieni, w granatowym, ciężkim obramieniu chmur na horyzoncie, w górze jasny i złocisty. Na wschodniej stronie nieba pojawiła się już gwiazda, którą Gaycewicz obserwował z uwagą.

Myślał w tej chwili o synu, o Kaziu, który, gdyby nie powstanie, studiowałby napewno astro-fizykę. Lubił niebo i gwiazdy.

Sięgnął do kieszeni i ściskał palcami notes, jakby dotykał żywego ciała syna.

— Twarz była czarna i napuchła, — przypominał sobie — włosy zlepione, całe we krwi i zaschłym błocie. Tak wyglądał Kazio w tej jednej chwili, gdy Gaycewicz zdobył się na odwagę, aby uchylić wieka drewnianej, źle zbitej skrzyni, która stanowiła prowizoryczną trumnę.

Pochylił się nisko i zakrył uszy rękami, gdyż przedział, mimo rytmicznego stuku kół, mimo wycia wichru — wypełniał urzekający głos Stenia Herbeńskiego. Była chwila, że Gaycewicz chciał się przesiąść do innego przedziału, chciał poprostu uciec od Herbeńskiego, ale wiedział, że to spotkanie nie jest przypadkowe i że ucieczka przed Herbeńskim byłaby czymś, jak ucieczka przed swoim losem.

Powrót z ekshumacji Kazia, z jego żałosnego pogrzebu i spotkanie Stenia Herbeńskiego, — te oba fakty łączą się aż nadto wyraźnie w coś, co Gaycewicz nazywał w myślach „zrządzeniem losu“ i „ręką Opatrzności“.

— Co może wyniknąć z tego spotkania? — rozważał z lękiem i niechęcią, — co może wyniknąć? — Och, nie puści go tak łatwo — odgrażał się — teraz ma go w swoich rękach!

Poczuł w sobie przypływ nienawiści do Stefana i zaprzysiągł zemstę.

— Ale jaka to może być zemsta — zastanowił się po chwili — gdy Kazio w grobie, Emilia chora, — a zmarnowane dwadzieścia lat życia nigdy nie wrócą?

Z bezsilną rozpaczą spojrzał na Stenia.

Opowiadał teraz o zdobywaniu portu Bergen i o żołnierzach z brygady podhalańskiej, którzy norweskie góry nazywali nazwami Tatr. Ale kłopot sprawiały im fiordy, bo nie przypominały niczego, co widzieli w rodzinnych stronach. Stenio mówił głosem cichym i nieco śpiewnym. Nie podobna było nie słuchać i nie ulegać czarowi Stenia, opowiadającego żywo i z humorem o polskich strzelcach w Norwegii.

Naraz stało się coś, co Gaycewicza wprawiło w osłupienie.

— Krajobraz podobno jest taki — odezwała sę z egzaltacją Wandzia, — jakby się oglądało bajkę. Lub, jakby się było we śnie...

Gaycewicz poderwał się z miejsca. Wandzia patrzyła na Stenia z wypiekami na twarzy, pochylona w jego stronę, oczekująca przychylnego słowa.

— Krajobraz? — ach, tak — wyszeptał Stenio, jakby zbudzony ze snu — krajobraz rzeczywiście niezwykły, zwłaszcza, cóż robić? — fiordy. Żołnierze mówili: „jak na landszafcie“. Stenio zaśmiał się cicho, — śmiali się też inni słuchający.

Gaycewicz stojąc, poczuł śmieszność swej sytuacji — i wyszedł na korytarz. Ale na korytarzu było ciasno, więc po krótkiej chwili wrócił do przedziału.

Wcisnął się w kąt i nakryty paltem tłumił w sobie naprzemian wściekłość i żal. Żal szedł wszystkimi drogami jego życia, obejmował Emilię i Kazia, a teraz Wandzię. Lecz nade wszystko Kazia. Gaycewicz wyparł z siebie oddawna myśl o wszelkich związkach, jakie mogły zachodzić pomiędzy Kaziem a tym, który siedzi teraz po drugiej stronie przedziału i rozsnuwa czar swego głosu i swej urody. Był zły na Wandzię, która nieświadoma niczego, poddaje się złowrogiej sile tego człowieka.

Ogarnięty wściekłością, Gaycewicz był pewien, że gdyby został sam na sam ze Steniem — mógłby go zabić. Zresztą naprawdę nie wie, czy do tego nie dojdzie — tutaj, tej nocy.

Sprawdzanie biletów wyrwało Gaycewicza z jego ponurych myśli i, jak zauważył, musiało wytrącić pasażerów przedziału z nastroju, jaki wywołał Stenio swym opowiadaniem. Niektórzy przecierali oczy i wzdychali.

Zapalono światło — i teraz na dłużej spotkały się oczy Gaycewicza i Herbeńskiego. Gaycewicz mimowoli uśmiechnął się i skinął głową, ale Herbeński przeniósł wzrok w okno i na ukłon nie odpowiedział.

— Czyżby naprawdę nie poznawał? — dziwił się Gaycewicz.

Stenio, przechylony teraz w stronę swojej damy, mówił znów coś, co wywołało smutek na jej twarzy.

Gaycewicz nie chciał sprawdzać, czy Wandzia też słucha Stenia, czy chłonie go oczami, czy nie? Doznał prawdziwego bólu na myśl o tej dziewczynie, która niebacznie została wplątana w coś, co mogło być ponad jej siły. Jak ją obronić? Co zrobić? — zastanawiał się bezradnie.

Naraz doszły do niego słowa Stenia, wypowiedziane nieco głośniej:

— Chciałoby się, wie pani, coś małego, ażeby odpocząć. Mieć dom. Coś osiadłego, coś własnego. Choćby chatę na polanie, otoczoną sadem. Minęliśmy, jadąc teraz, wiele takich domów. Ale to domy cudze. Pamiętam pewien biały domek w Norwegii nad niebieską wodą. Chciałem wyskoczyć ze statku, aby w nim pozostać na całe życie. Czy to nie śmieszne?

— To smutne, — odparła dama. — Bardzo mi żal, że...

— Czego pani żal?

— Żal pana...

— Historia porywa takie żale i nie pozwala na żadne „białe domki nad niebieską wodą". Jest rok 46-ty, rewolucja ogarnia świat i zmiata wszystko, co osiadłe i ciche.

— Ach, tak? — ach, tak? — cieszył się Gaycewicz smutkiem Stenia. To dobrze!

I pełen utajonego zadowolenia zaszył się w kąt przedziału. Nakrył się paltem szczelnie, aby nie widzieć Stenia i nie słyszeć jego egzaltowanych opowieści o Norwegii, lub o białym domku nad niebieską wodą. Szyba dzwoniła, uderzana wiatrem i dzwoniły szyny, wszystko było jak gdyby pieśnią — myślał Gaycewicz — pieśnią i skargą jego losu. Ściskał w kie-

szeni notes Kazia i w pewnej chwili powiedział półgłosem: — Prawdziwa historia, panie Herbeński — jej krwawy szmat leży u mnie w kieszeni...

II.

Z Rozłęczy już śladu niema — myślał z ulgą Gaycewicz. Majątek i tak był w ruinie, ziemia przeszła do chłopów, a dom będzie służył jakiejś instytucji oświatowej. Rewolucja wreszcie zniosła to miejsce upiornych zdarzeń, — nie tyle zniosła, ile wyrównała jakieś społeczne zaniedbania — poprawił się w myślach.

Mimo, że nie lubił Rozłęczy, musiał tam spędzać dawniej z Emilią i dziećmi każde lato i każde święta. Dla Emilii to miejsce nie miało sobie równego na świece.

— Cóż chcesz? — mówiła zawsze — mam tu lasy, mam wodę, łąki, sad, jary, wąwozy, nawet coś w rodzaju gór. Powietrze tutejsze jest prawdziwie lecznicze, — nigdzie mi tak dobrze nie będzie, jak w starej Rozłęczy. Zresztą przywiązuję się do miejsc i tego miejsca nigdy nie opuszczę, — nigdy!

Mówiła tak często, gdy ją Gaycewicz namawiał na wyjazd w góry, lub nad morze, — lub nawet zagranicę.

Wiedział jednak aż nadto dobrze, co ją związuje z Rozłęczą, której nie chciała opuszczać.

Przed dwudziestu laty pojawił się tu Herbeński, jako gość leśniczego, z którego synem się przyjaźnił.

Lato było w pełni, zjazd młodzieży w Rozłęczy wyjątkowo liczny, każdy dzień wypełniały pomysły coraz to innych rozrywek. Najczęstsze były polowania, organizowane przez Gaycewicza, który przewodził miejskiej młodzieży. W polowaniach tych, jak również i w zabawach brał udział Stenio Herbeński, zaproszony po raz pierwszy przez Gaycewicza. Gaycewicz już od kilku miesięcy był narzeczonym Emilii Ucińskiej i tego lata zażywał w pełni swego szczęścia. Z Emilią przebywali razem na studiach, on na wydziale prawa, ona na przyrodzie. W przyszłości miał Gaycewicz objąć po ojcu kancelarię adwokacką, miał także odziedziczyć dwa domy czynszowe, co go uniezależniało całkowicie od rodziców Emilii. Nie chciał, aby jego miłość łączono z wyrachowaniem i liczeniem na jakąś część majątku, przypadającego jego przyszłej żonie. Wiktor Gaycewicz miał wówczas dwadzieścia sześć lat i Emilia była pierwszą kobietą, którą pokochał szczerze odrazu osądzając swoje uczucie, jako trwałe, na całe życie.

Był nieśmiały w stosunku do kobiet, a także nieufny, podejrzliwy i jakgdyby obojętny. To też miłość jego do Emilii, odwzajemniona przez nią, wydawała mu się prawdziwą nagrodą za lata młodzieńczej powściągli-

wości i wręcz łaską losu. Ślub był wyznaczony na przyszłe lato, gdyż w tym czasie Wiktor kończył studia.

Chwili ślubu oczekiwał ze wzruszeniem, ściskającym go za gardło i przyprawiającym niemal o łzy.

— Gdy będziesz moją żoną — mówił do Emilii — gdy będziesz moją żoną... Powtarzało się to nieraz, jak refren pieśni, upajającej samym słowem „żona". W tym była cała jego czułość, coś, co miłość podnosi na hieratyczne wysokości i nakazuje innym, by ją uczcili. Oznaczało to także całkowitą zgodę na obyczaje i układy świata, którego surowa mądrość, obwarowana prawami, wiązała się harmonijnie z naturą ludzką.

— Wszystko jest ładem — tłumaczył kiedyś Emilii — i tylko ład jest przyrodzoną cechą bytu. Cokolwiek istnieje, rozwija się według swych praw i dąży do swego odrębnego celu. Czy to cię nie zdumiewa, Emilio?

— Każde życie osiąga pełnię, jeśli idzie drogami swoich przeznaczeń i każde życie łamie się lub ginie, jeśli z nich zboczy.

— Wiktorze! Wiktorze! — śmiała się Emilia — jesteś zbyt pryncypialny i zbyt nieludzki. Pod każdym drzewem w lesie rozgrywają się tragedie roślin i owadów, a cóż dopiero, gdy idzie o nas!

— Mamy rozum, Emilio, — który uczy odróżniać prawdę od fałszu i który uczy, co dobre a co złe. W planie ogólnym wszystko jest dobre, wszystko jest dobre. — Wiktor pamiętał, że objął Emilię i chciał ją pocałować, ale przycisnął tylko policzek do jej włosów, które delikatnie muskał wargami. Pocałował ją w czoło i szeptał do ucha: „gdy będziesz moją żoną, Emilio, zobaczysz, zobaczysz..."

Emilia śmiała się. Była jasna, zawsze pogodna. Miała niezbyt regularne rysy, ale braki jej urody: nieco za gruby zadarty nos, oraz skośne zielonkawe oczy, szeroko rozstawione, uzupełniał wdzięk całości, a zwłaszcza jej uśmiech, jej żywe, pełne radości usposobienie.

Tego lata Emilia była rozbawiona, zdawało się, bardziej niż zwykle i Wiktor przypisywał to ich wzajemnemu szczęściu. Wszędzie słyszał śmiech Emilii i jej głos, przejmujący go radością.

Tak było do tego dnia, gdy on sam przedstawił jej Stenia Herbeńskiego — w niedzielę po południu, piętnastego lipca. Nigdy nie zapomniał tej daty, bo był to także dzień imienin jego ojca, Henryka, który wtedy przyjechał z matką na dwa dni do Rozłęczy. Zanosiło się na tańce wieczorem i Stenio uprzednio zaproszony przez Gaycewicza, przyszedł około piątej po południu z synem leśniczego, Pawłem Pietrzakiem.

Zabawa trwała do późnej nocy i Emilia tańczyła naprzemian z Wiktorem i Steniem. Odtąd Stenio był codziennym gościem w domu Ucińskich i odrazu włączył się z wielką swobodą i prostotą do grona młodzieży. Podobał się wszystkim. Gdy po miesiącu odjeżdżał dość nagle, zdecydowany

w ciągu godziny, żegnano go z prawdziwym żalem, jak kogoś najbliższego. Na stację odwoziła go dwoma wozami cała młodzież z Rozłączy, brak było tylko Emilii, która tego dnia zachorowała i nie wychodziła z pokoju. Później dopiero Gaycewicz dowiedział się całej prawdy, tak zręcznie ukrywanej przed nim przez Emilię i Stenia.

W czasie pobytu w Rozłęczy zauważył tylko, że Emilia coraz częściej zapada na zdrowiu, nie bierze udziału w wycieczkach, lub zabawach, że bywa roztargniona, a nawet ulega złym humorom.

Nie przywiązywał do tego zbyt wielkiej wagi, rad, że Emilia jest obok niego i że, jak stwierdzał, okazuje mu jakiś szczególny rodzaj czułości, inny niż dawniej.

Bywał coprawda zazdrosny nieraz o Stenia, ale zazdrość jego obejmowała także innych, których Emilia w jakiś sposób wyróżniała.

Emilia sama wyznała mu później, w ich tragicznych dniach pod koniec jesieni, że nie wie i nie pamięta, jak to się stało, że pokochała Stenia. Któregoś wieczoru poszła za nim do leśniczówki i nie wróciła już na noc.

Odtąd się zaczęło. Sama niejako zdobywała miłość Stenia i brała na siebie wszystkie skutki swego szaleństwa. Potrafiła go rozkochać w sobie nie myśląc o tym, co będzie z nimi i co będzie z Wiktorem.

— Mam miesiąc szczęścia — mam miesiąc miłości, jakiej nie było nigdy na świecie! — krzyczała z egzaltacją wobec Wiktora i swoich rodziców, gdy jesienią nie mogła już ukryć, że spodziewa się dziecka, którego ojcem jest Stenio.

Mimo upokorzenia, bólu i wstydu, Wiktor nie opuścił Emilii.

Zwyciężyła miłość, silniejsza nad jego teorie o podstawach ładu we wszechświecie. Rzucił się na oślep w przyszłe życie z Emilią, którą teraz poślubił, niejako skrycie, w kilka dni po jej wstrząsającym wyznaniu. Ale pozostał problem Stenia, o którym nikt nic bliższego nie wiedział.

Kto to jest Herbeński? — stanowiło teraz dla Gaycewicza główne źródło udręki. Wiadomo o nim było, że studiuje w Wiedniu i że w Rozłęczy zjawił się, jako przyjaciel Pawła Pietrzaka. Pietrzak znów wyjaśniał, że Herbeńskiego poznał w szpitalu, gdzie obaj leczyli się po operacji wyrostka robaczkowego. Polubili się bardzo, pisywali do siebie i Paweł zaprosił Stenia na kilka dni do leśniczówki.

Gaycewicza nie uspokoiły te wiadomości, zbyt skąpe i zbyt ogólnikowe. Zaczął działać na własną rękę i po kilku miesiącach doszedł do sensacyjnych wyników. Okazało się najpierw, że Herbeński nie nazywa się Herbeński, lecz Walczak. Wychowywał się gdzieś w przytułku, jako dziecko nieznanych rodziców, a potem uciekł z zakładu i notowany był, jako dziecko włóczęga i złodziej. Po pewnym czasie został usynowiony przez arystokratyczną rodzinę Sas-Herbeńskich i na tym kończyły się ścisłe dowody przeszłości Stenia. Niesprawdzone, lecz zapewne wiarygodne po-

głoski mówiły rzeczy odrażające o stosunku do Stenia jego przybranej matki. Była także dziwna wiadomość o tym, że Stenio występował jako tancerz w pewnym wędrownym cyrku. Gaycewicz triumfował! Uzasadniał, jako rzecz oczywistą, że Emilia uległa oszustowi, kłamcy, jakiemuś znajdzie, bez domu, bez rodziny, jakiemuś tancerzowi z cyrku, który bez żadnych skrupułów popełnił coś w rodzaju zbrodni.

Fakty zebrane przynosiły ulgę Gaycewiczowi, bo całą rzecz przedstawiały w świetle przemocy, jakiej dopuścił się Herbeński. Emilia jest ofiarą oszusta i cynicznego uwodziciela — usprawiedliwiał ją w myśl swoich teorii prawniczych.

Sprawa byłaby załatwiona, gdyby nie miłość Emilii do Stenia, miłość, która dotąd nie wygasła. Tego Gaycewicz nie mógł zrozumieć. Żądał od niej, by doceniła jego wielkoduszność i jego ofiarę, gdyż wszystko zrobił dla złagodzenia jej krzywdy.

— Jesteś teraz moją żoną, Emilio... — mówił podobnie jak dawniej, ale czuł całą gorycz swego ulegalizowanego małżeństwa, którego urok został zniweczony przez zwykłego złoczyńcę, jakim się okazał Herbeński. Nie miał rady na miłość Emilii do tego człowieka. Ne rozumiał, jak mogła go kochać tak wytrwale, mimo nieszczęścia do jakiego ją doprowadził. Ośmieszał go w jej oczach i obrażał, snuł domysły co do jego przestępczej przeszłości, lub na podstawie jakichś niesprawdzonych pogłosek przedstawiał go w najnędzniejszym świetle.

Znęcając się nad nieszczęsną Emilią, znęcał się także nad sobą, gdyż wiedział, że nie odzyska nigdy jej uczuć.

Emilia kiedyś, już po kilku latach, powiedziała twardo:

— O Steniu, pamiętaj, już nigdy, ani słowa. Jeśli nie spełnisz mego żądania — pójdę do niego w jednej chwili... Zostawię wszystko i pójdę.

— Zostawisz dzieci? Kazia i Wandzię?

— Zostawię! Zostawię! — wołała Emilia.

Gaycewicz wiedział, że była zdolna tak zrobić, dlatego nigdy już później nie wspominał jej o Herbeńskim. Ale pamiętał o nim zawsze, choćby dlatego, że przypominał go Kazio, który się urodził z ich występnej miłości.

Był podobny do swego ojca, ale miał też cechy fizyczne matki.

Jej nieco za gruby i zadarty nos odziedziczył po niej, ale oczy, wykrój ust i ten szczególny, jedyny wyraz wzruszającego wdzięku, był żywym powtórzeniem Stenia.

Kazio swoją dziecięcą ufnością i szczerym ukochaniem potrafił przełamać początkowe opory Gaycewicza, który widział w nim zawsze żywy obraz kochanka Emilii. Później tak się stało, że nie Wandzia, nie najmłodszy Staś, lecz właśnie Kazio miał całą jego miłość, wzrastającą z latami.

— Dlaczego tak jest? — zastanawiał się kiedyś idąc brzegiem rzeki, gdy przed chwilą rozstał się z Kaziem, — dlaczego jest tak, jakby na całym świecie był tylko ten chłopak uroczy i bezbronny? Powinien go przecież nienawidzieć, — lub powinien w najlepszym razie w dobroci serca kochać go inaczej. na pewno nie tak gorąco, jak swoje dzieci: Wandzię i Stasia. Tymczasem, tymczasem.... monologował pamiętnego dnia nad rzeką — Kazio to jego cała miłość. Bez reszty. Może w niej zamknęła się odepchnięta miłość do Emilii? A może jest w niej coś z żalu za niezrozumiałą pięknością szaleństwa tamtych dwojga, do czego sam nie był zdolny — i coś zapewne, z przebaczenia?

Idąc nadbrzeżnym wiślanym bulwarem gubił się w poszukiwaniu prawidłowych motywów swego uczucia, które podważało jakiś konieczny i ustalony porządek.

— Rzecz dziwna — myślał często patrząc na Kazia — rzecz dziwna. Ale zaraz usprawiedliwiał się, że przecież nie może wyrwać sobie serca, które go ciągnęło do przybranego syna, choćby wbrew rozsądkowi.

Chciał dla Kazia wszystkiego, co w życiu najlepsze i największe, usuwał przed nim każdą trudność i, kosztem innych dzieci, jego tylko wyróżniał staraniem i troską. W czasie wojny nie zdołał upilnować Kazia przed konspiracją wojskową. Kazio poległ na Woli, w trzecim dniu powstania, tuż obok kościoła, gdzie ongiś bronił się generał Sowiński.

Brutalna przemoc dziejów przeszła ostrym cięciem przez serce Gaycewicza. Chciał zrozumieć sens osobistej katastrofy i sens przewrotu, który go wyrzucił z zadomowionych pojęć i przyzwyczajeń, ale nie dawał temu rady.

Łatwiej znosiła wszystko Emilia. Miał nawet wrażenie, jakby śmierć Kazia przyjęła zbyt lekko, czego nie mógł zrozumieć, choćby ze względu na jej wspomnienia, na jej pielęgnowaną skrycie miłość do Herbeńskiego. Emilia była przejęta teraz pracą w szkole i jako nauczycielka przyrody w ten swój nowy zawód wkładała całą energię.

— Nie jesteśmy ci sami — mówiła — historia jak huragan rzuca ludźmi i opornych niszczy. Zaszły rzeczy nieodwracalne. Nawet śmierć nie jest tym, czym kiedyś...

— Ależ, Emilio, — oburzał się Wiktor, — śmierć jest zawsze tym samym, dawniej, czy dziś.

Zauważył, że Emilia w wydarzeniach wojennych znajduje uzasadnienie dla swojej nieczułości, dla swego chłodu i zobojętnienia na losy bliskich.

— Czyżby rzecz tak dawna — myślał nieraz gorzko — jakieś szaleństwo i namiętność — mogły na całe życie pozbawić ją prostych odruchów serca?

Emilia z powodu swej choroby nie mogła pojechać z nim na ekshu-

mację Kazia. Czy nie mogła? Czy nie chciała? Czy bała się nowych cierpień? Na myśl o tym, że mogłaby teraz tak, jak on, spotkać Stenia, doznał prawdziwej ulgi i był rad, że Emilia pozostała w domu.

Poczuł, że pociąg skacze po zwrotnicach i że jest jakiś ruch w przedziale. Gdy wyjrzał z poza palta, zobaczył Stenia, stojącego przy oknie.

Przedział opustoszał. Po pewnej chwili dostrzegł na peronie stacyjnym towarzyszkę Stenia, która stała naprzeciw ich przedziału, oświetlona jaskrawym światłem lampy.

Odwrócił natychmiast głowę, gdyż nie ulegało najmniejszej wątpliwości, że jest ona zakochana w Steniu. Poznał to po jej wejrzeniu, po całym wyrazie twarzy. Ależ tak! Ależ tak! — upewniał się w myślach.

Gdy pociąg ruszył, postanowił rozprawić się z dawnym kochankiem Emilii. Ale jaka to miała być rozprawa? Czego od niego chciał? Rzeczy są już nieodwracalne — tak, jak nieodwracalna jest wszelka historia. Czy to historia ludzka, czy historia świata. Mimo to jednak i nad historią czyniony jest sąd — stwierdził Gaycewicz — i historia także miewa swoje złe dni porachunków. A rachunek, jaki ma wyrównać Herbeński — jest rachunkiem ludzkiego życia.

— Nie idzie tu tylko — rozważał w skupieniu — o miłość, już dawno zagrzebaną, — nie o Emilię, starą i chorą, nie o beznadziejną walkę z powodu czegoś, czego się cofnąć nie da. Zapewne nie idzie także o Kazia, który nigdy nie dowiedział się kim był jego ojciec. Nie o to. Jeśli chce rozmowy ze Steniem, to zupełnie z innych powodów.

Gaycewicz pochylił się w stronę Herbeńskiego, który teraz zajmował miejsce naprzeciw niego — i usiłował spojrzeć mu w oczy.

Stenio przeglądał ilustracje znanego tygodnika i uśmiechał się kącikiem ust, które przypominały usta Kazia. Ten sam wykrój — obserwował Gaycewicz — ten sam owal brody z lekkim wgłębieniem pośrodku. Jeszcze raz uderzyło Gaycewicza to, że Stenio tak nie wiele się zmienił. Nie mógł tego zrozumieć, gdyż i w tym wypadku, niesyta czasu młodość Stenia zaprzeczała jego poczuciu ładu i uwarunkowaniom praw natury.

— Jakby powszechne prawo zmiany dla niego nie istniało — myślał gniewnie — jakby nie istniała historia, która wszakże bez litości powinna obchodzić się z takimi, jak Herbeński! — Ale cóż? — poddawał się rezygnacji — dzieje się i tak w niepojętych losach świata i ludzi, że ktoś może bezkarnie łamać życie innych, może nieść swój tryumfujący urok i zawsze wypływać na fali w każdej dziejowej burzy.

— Niepojęte! — powiedział półgłosem i objął rękami głowę.

Pociąg pędził ze świstem, cały przedział kołysał się i drżał, zwłaszcza na zwrotnicach i skrzyżowaniach.

W jakiejś chwili Gaycewicz zdobył się na odwagę i zapytał Stenia wręcz:

— Czy pan mnie poznaje?

Stenio odłożył pismo, spojrzał zdziwiony niewinnym błękitem swych oczu i odpowiedział niedbale pytaniem:

— Ja? Czy poznaję? A o co panu idzie?

I nie czekając dalszych wyjaśnień wtulił głowę w palto.

Gaycewicz, zły na siebie i na Stenia, nie mogąc znieść jego widoku, wyszedł na korytarz.

Mijając Wandzię, zauważył ze zgrozą coś, czego przecież nie mógł przewidzieć: Wandzia trzymała chusteczkę przy oczach — i cicho płakała...

III.

Stenio poznał Gaycewicza. Poznał go już wówczas, gdy Gaycewicz drzemał i co chwila unosił nabrzmiałe, czerwone ze zmęczenia powieki, pełen widocznego niepokoju. Usta miał półotwarte i głowa często opadała mu na piersi. Wtedy się budził.

Podobnie jak Gaycewicz, dziwił się i Stenio, że go spotkał po tylu latach. Nie pragnął tego spotkania i nie myślał, by kiedykolwiek mogło nastąpić. Pierwsza myśl Stenia była o Kaziu, o którym nic nie wiedział przez cały czas wojny.

Paweł Pietrzak zginął w walkach wrześniowych i odtąd Stenio był pozbawiony wszelkich wiadomości o synu.

Na rękawie Gaycewicza zauważył czarną opaskę, co nasunęło mu najgorsze przeczucia. Ale mogła to być żałoba po kimś innym, — po ojcu, po którymś z krewnych, lub nawet po Emilii. — Czyżby jednak Kazio? —

— Na pewno brał udział w powstaniu i jest jedną z jego ofiar — myślał z przerażeniem.

Herbeński był w kraju zaledwie od trzech miesięcy i od razu na własną rękę czynił poszukiwania. Ale dotąd nie miał żadnych wiadomości pewnych. Teraz ma oto przed sobą wiarygodne źródło informacji, przybranego ojca Kazia, swego zawziętego wroga. Wiedział, że to nieoczekiwane spotkanie stało się czymś koniecznym w przebiegu jego losu. Stenio zadrżał na myśl, co go czeka i przejęty panicznym lękiem przed ciosem, jaki niewątpliwie na niego spadnie, chciał za wszelką cenę odwlec rozmowę z Gaycewiczem.

Czuł się winnym wobec niego, ale cokolwiek się stało wówczas w Rozłęczy było spowodowane przez Emilię. Jak zawsze w podobnych wypadkach, dał się wciągnąć siłom, które szły z zewnątrz i którym ulegał wbrew swojej woli. Nie wiedział jednak wówczas tego pamiętnego lata, że w szaleństwie Emilii weźmie początek najboleśniejsza sprawa jego życia: miłość do niej, a nade wszystko do syna. Musiał kłamać Emilii po

wyjeździe z Rozłęczy, bo tego żądała Marietta, wobec której był bezsilny i bezbronny. Zniszczył własnymi rękami jedyne szczęście, jakie szło prosto ku niemu, jedyną także sposobność, aby wyjść z klęski ustawicznego kłamstwa.

Ale na to nie czuł już w sobie odwagi i na to było oddawna zapóźno. Uczono go kłamstwa od dziecka, od pierwszych słów niemal, i jak tylko mógł sięgnąć w odległą przeszłość, pamiętał zawsze, że należy mówić nie tak jak jest, lecz tak, jak wymagała tego doraźna sytuacja, lub tak, jak mu nakazywano.

— Idź tam, na plac i krzycz głośno, że jesteś ślepy — i że jesteś głodny — poganiała Walczakowa. Wywracaj ślepiami, żeby ci tylko białka było widać, — albo zamknij je i nie otwieraj! Masz mi przynieść, co użebrzesz, ino prędko — nagliła, chwiejąc się na nogach, gdyż zawsze była pijana.

Takie pouczenia słyszał często od swej przybranej matki, która go usynowiła, jako dziecko znalezione przez nią w ogrodzie miejskim, gdy kiedyś o świcie wracała do domu. Wtedy jeszcze żyła ze swym mężem, który później ją porzucił dla innej, co stało się powodem jej pijackiego nałogu. Walczakowa na swój sposób kochała Stenia. Pracowała dorywczo gdzie się dało, najczęściej chodziła do posług, ale nigdzie z powodu pijaństwa nie trzymano jej długo. W pamięci Stenia rysuje się zawsze lepka, brudna nora w suterenie i pijackie towarzystwo jego matki. Gdy Stenio, którego Walczakowa po prostu nazywała Stefkiem, miał sześć lat, ktoś z obcych ludzi umieścił go w bursie dla chłopców. Stenio kłamał i tutaj wobec chłopców i wymyślał różne niezwykłe opowieści, które zawsze dotyczyły matki, lub ojca. Ojciec raz był konduktorem, raz szklarzem, — a nawet księdzem.

Jedno zdarzenie wywołało coś, jakby przełom w Steniu, gdyż kłamstwo stało się koniecznością, jako obrona przed światem i jako wyraz lęku przed prawdą, która była nie do zniesienia.

Miał już osiem lat, gdy kiedyś we wrześniu przypomniał sobie o swoich imieninach. Zapowiedział wychowawcy i chłopcom, że idzie do mamy na ten swój dzień uroczysty i że przyniesie cukierków. Pełen wzruszenia i radości, odprowadzony przez kolegów poszedł do Walczakowej. Gdy wrócił przed wieczorem, opowiadał, że mama go ucałowała, „dobrze żeś przyszedł syneczku", — mówiła — i na obiad podała rosół z kury. — Jedz syneczku — zachęcała, — jedz aniołku. Po obiedzie przyszli krewni z muzyką i przyprowadzili swoje dzieci.

— Cukierków wam nie przyniosłem — mówił Stenio, — bo tyle naszło się dzieci, aby mi winszować, że wszystko zjedli. — Dostałem nową czapkę — patrzcie, o! — pokazywał z dumą swój podarunek imieninowy.

Tego dnia, późną nocą, gdy wychowawca nazywany przez Zakład „Burakiem“, obchodził łóżka dzieci, posłyszał, że Stenio płacze.

— Co ci to Stefku? — mówił. — Czego płaczesz? Byłeś przecież u mamy, miałeś ładne imieniny...

— Nieprawda — szlochał Stenio — wszystko to nieprawda! Matka była pijana i od progu krzyczała: — czegoś tu przyszedł cholero? — Wynoś się, znajdo, bo cię przetrącę! Albo zdejmij kapotę, włóż łachy i na żebry. No, jazda!

Stenio łkał w ramionach pana Buraka, który po chwili przyniósł kropli i, nalewając je na łyżeczkę, zapytał cicho:

— A czapka? Ukradłeś?

— Ukradłem — przyznał się ze wstydem. — Ściągnąłem z głowy jednemu chłopakowi.

Pan Burak odchodząc, pocałował Stenia w czoło i powiedział:

— Nikomu o tym nie powiem i ty też nie mów. Ale czapkę trzeba oddać. Nieszczęsna czapka zdradziła tajemnicę, gdyż poszkodowany chłopiec odnalazł nazajutrz Stenia w Bursie.

— Ty znajdo! — krzyczał na niego, — ty złodzieju! Podrzutku!

Odtąd za Steniem szło wyzwisko „znajda“, najboleśniejsza dla niego obelga i najdotkliwszy wstyd.

Nie pomagały, ani upomnienia wychowawcy, ani porachunki z chłopcami na pięści.

Któregoś dnia Stenio pokrwawiony, zbity przez chłopaków, wyszedł niespostrzeżenie z Bursy i więcej już nie wrócił.

Całą noc przesiedział za miastem, pod drzewem w polu, płakał nie rozumiejąc, dlaczego boli go słowo „znajda“.

Mniej bolesne były słowa: „złodziej“, lub „kłamca“.

Szedł długo przed siebie, niesiony żalem i rozpaczą, byle być dalej od przeklętego miasta. Po drodze kradł, lub żebrał, był zamykany przez policję, ale zawsze udawało mu się zbiec. Po roku włóczęgi doszedł do Warszawy, o której wiedział, że jest stolicą kraju.

Herbeński, ukryty pod paltem, skulił się w sobie, jakby bał się tego nowego węzła swoich dziejów. Słyszał już przed chwilą, jak Gaycewicz wszedł do przedziału i zgasił światło. Zdawało mu się też, że rozmawia z córką.

Pociąg sunął teraz równo, z monotonnym świstem, rytmicznie, lekko się kołysząc.

Swój „romans“, jak później mówiła egzaltowana pani Herbeńska, oglądał teraz ze zdumieniem i uczuciem litości dla błąkającego się po ulicach małego włóczęgi-żebraka.

Ale dziewięcioletni wówczas Stefek Walczak był jakby wyzbyty uczuć i rządził się tylko potrzebą snu potrzebą jedzenia, co zawsze umiał

dla siebie zdobyć, albo żebraniną, albo kłamstwem. Kłamał w sposób przemyślany, logiczny, zawsze z dobrym skutkiem, zwłaszcza w czasie badań policyjnych.

W włóczęgach swoich po wielkim mieście polubił parki i miejsca zadrzewione, wśród których łatwo było się ukryć przed okiem prześladowczych władz.

Któregoś dnia w parku łazienkowskim przyglądał się chłopcu, który przymocowany był do wózka. Musiał być chory — pomyślał ze współczuciem. Był to dziewięcioletni Eluś Herbeński, cierpiący na gruźlicę kręgosłupa, który od pierwszej chwili polubił napotkanego „oberwańca", jak się wyraziła o Steniu pielęgniarka. Stenio był głodny i za cenę gorącego obiadu, którego się spodziewał, — bawił rozkapryszonego i chorego Elusia na wszelki sposób. Łaził przed nim na czworakach, udając psa, wywijał koziołki, stawał na rękach i pokazywał, jak małpa zajada jabłko. Eluś śmiał się głośno, niemal do łez, klaskał w dłonie i prosił „oberwańca" o coraz to nowe sztuki.

Gdy tego dnia pomagał przy wnoszeniu Elusia do jego domu, znalazł się wobec tak wspaniałych rzeczy, jakich nigdy nie widział. Nie mógł nawet marzyć, że tu pozostanie na zawsze.

Chory pokochał przybłędę za jego zdrowie i za jego siłę fizyczną. Nie chciał rozstać się z nim ani na chwilę. Drżał, że odejdzie i wymuszał na swej matce obietnice, że Stenio będzie mieszkał z nim razem. Nie było rady na kaprys i upór chorego dziecka, jedynego syna zamożnych ludzi, jakimi byli Sas-Herbeńscy. Stenio pozostał w ich domu i wspólnie z Michałem, którego nazywano Elusiem — bawił się i uczył. Początkowo z nauką Stenia było trudno, ale później, gdy wyrównał braki, przewyższał Elusia, zwłaszcza w językach obcych.

W trzy lata potem Eluś na zalecenie lekarzy miał się leczyć w Szwajcarii, dokąd zabrano także i Stenia. Przed wyjazdem chory naraz zapragnął mieć w Steniu brata i zażądał od rodziców, by go usynowili.

— Chcę mieć brata — wołał z uporem — chcę mieć Stenia za brata!

— Jak myślisz? — mówiła pani Herbeńska do męża — gdybyśmy go rzeczywiście usynowili? Chłopiec taki śliczny i zdolny, niczym już nie będzie raził, — jak myślisz, Andrzeju?

— Myślę — odpowiedział Herbeński — że powinniśmy go usynowić.

Odtąd dwunastoletni Stenio, starannie wychowany przez rodziców i nauczycieli Elusia, zdolny, miły i rzeczywiście śliczny, wchodził ze zmianą nazwiska w obręb sfery arystokratycznej, w której odrazu poczuł się, jakby z niej wyszedł, — jakby nigdy na sobie nie dźwigał bolesnego przezwiska „znajda" i jakby nigdy nie było, ani lat spędzonych u Walczakowej, ani lat, spędzonych na włóczędze i złodziejstwie.

Pan Herbeński, wysoki, chudy, z szaro-niebieskimi oczyma, zasłoniętymi okularami, brał często teraz Stenia w ramiona i mówił:

— Teraz, mój Steniu, jesteś moim synem i bratem Elusia. Bardzo się cieszę, bo jesteś dobry i miły.

Ale przybrany ojciec Stenia, od lat chory na gruźlicę, umarł w rok po wspólnym wyjeździe do Szwajcarii. Przebywał zdala od swej rodziny, w jakimś sanatorium, dokąd często jeździła Marietta Herbeńska. Na pogrzebie, Stenio poznał liczną rodzinę swego przybranego ojca, jakichś panów i panie, które całował po rękach i które go drażniły głośnym podziwem dla jego urody.

Jakaś stara dama, wsparta na lasce, surowa i niemiła, nazajutrz po pogrzebie wezwała go do siebie i wobec zebranych ciotek i wujów miała coś w rodzaju mowy, wygłoszonej w języku francuskim. Była to matka Herbeńskiego. W dwa lata później, gdy Stenio zaczynał szesnasty rok życia, umarł Eluś. Umierał pogodnie, nic nie cierpiał i na nic się nie skarżył, był dobry, cichy i do końca trzymał w swojej rozpalonej dłoni rękę Stenia. Nie pozwolił płakać, bo, jak mówił — będzie zawsze przy Steniu, żeby Stenio o tym wiedział. Nie opuści nigdy swego brata. Na godzinę przed śmiercią prosił Stenia, by mu opowiedział historię Króla Lira, której nie zdążył przeczytać. W jakimś miejscu tej opowieści Eluś powoli zwalniał uścisk ręki Stenia, stawał się coraz bledszy i coraz bardziej nieobecny.

Śmierć Elusia była dla Stenia najsilniejszym wstrząsem w jego życiu. Bolała go samotność, której nie mogło złagodzić zapewnienie Elusia, że zawsze będzie przy nim.

Nie wierzył w żadne życie pośmiertne i nawet, co ogarniało go lękiem i pustką, nie wierzył w Boga, do którego modlił się dawniej razem z Elusiem. — Świat był na nowo wrogi i nieodgadniony. Miał teraz tylko swą przybraną matkę, Mariettę Herbeńską, która nie umiała przeboleć straty Elusia i męża. Całą miłość skupiła teraz na Steniu, którego zadręczała czułością, a zwłaszcza obawą o zdrowie. Była gwałtowna, nieopanowana i łatwo przechodziła od rozpaczy do wielkiej radości.

— Nie opuścisz mnie nigdy, Steniu — wołała z płaczem. — Ten Anioł Eluś, dał mi ciebie i w tobie także jego kocham. Pamiętaj, ach pamiętaj, że jesteśmy tylko dwoje na świecie. Ty dla mnie, ja dla ciebie.

— Ależ tak, mami, uspokajał ją Stenio — nie bój się niczego.

Nieraz w nocy, budziła go ze snu i z poza łez zadawała niecierpliwe pytania:

— Czy mnie kochasz, Steniu? Powiedz, czy mnie kochasz? Jestem taka sama. Powiedz, Steniu...

— Kocham cię, mami, — ja też mam tylko ciebie. Kocham cię, mami — zapewniał z lękiem.

Stenio bał się swej matki, zarówno objawów jej czułości, jak i jej smutków, jej łez i skarg na los. Nade wszystko jednak były niemiłe dla niego zachwyty matki nad jego urodą.

Z tego powodu stroiła go i otaczała zbytkiem. Lubiła z nim jeździć do jakichś krewnych i znajomych, aby olśnić ich urodą Stenia. Nieraz znów popadała w rozpacz na myśl, że Stenio zakocha się i odejdzie od niej. Broniła go przed kobietami i żądała szczegółowych wyjaśnień z każdej znajomości, jakie Stenio zawierał. Wydawało mu się nieraz, że Marietta jest nieszczęśliwa z jego powodu, gdyż stale o niego drży i niepokoi się.

— Jesteś jeszcze dzieckiem — lubiła powtarzać — mimo, że Stenio miał już dziewiętnaście lat i kończył liceum w Bernie, — jesteś dzieckiem, nieświadomym życia, zwłaszcza kobiet. Och, kobiety, — Steniu... wzdychała ponuro... kobiety cię zgubią, jeśli mnie nie posłuchasz. Jestem już przecież stara i żyję tylko dla ciebie.

Stenio wiedział, że Marietta przesadza. Nie była stara, przeciwnie — często zwracała na siebie jeszcze uwagę mężczyzn. Było coś południowego w jej urodzie, — śniada cera i czarne, bardzo smutne oczy, czarne włosy, które czesała gładko, zawiązując je w ciężki węzeł, opadający na kark. Żywość usposobienia i jej niepokój, nadawały całej postaci coś młodzieńczego.

Stenio, niepodobny do matki, darzony jej czułością, gdziekolwiek się pojawili — cierpiał na samą myśl, że jej młodość i uroda mogą budzić niewłaściwe osądzanie ich stosunku.

Pożycie z przybraną matką było coraz trudniejsze, a z biegiem lat — wręcz nie do zniesienia.

— Czy mnie kochasz? czy mnie nie opuścisz? — stanowiło, jakby refren jej ciągłego niepokoju i jej cierpienia.

Instynktem wyczuwał oddawna, że w uczuciach matki kryje się jakieś niebezpieczeństwo, zarówno dla niej, jak i dla niego. Postanowił przeciąć tę drażliwą dla sebie sytuację i którejś nocy, gdy upewnił się co do uczuć Marietty dla niego — uciekł z Boulogne-sur-Mer, gdzie oboje spędzali wakacje.

Aby zmylić pościg za sobą, tułał się po prowincji francuskiej, brał wszelką pracę, jaka się nadarzyła, czy to w winnicach, czy w fabrykach. Zaangażował się też do wędrownego cyrku, gdzie występował, jako tancerz. Niestety, po kilku miesiącach odnalazła go Marietta i zaklinała na pamięć Elusia, by wrócił, gdyż jest ciężko chora na serce. Stenio zauważył w niej wielkie zmiany: była teraz cicha, jak gdyby nieśmiała i smutna. Wzbudziła w nim szczere współczucie. Wiedział, że nie mogła być sama i nie chciał przyczyniać się do rozwoju jej choroby — dlatego wrócił.

Stosunki między nimi ułożyły się dobrze, ale Stenio zawsze pamiętał, że Marietta oddawna nie żywiła dla niego uczuć matki.

Przenieśli się do Wiednia, gdzie Stenio rozpoczął studia na wydziale konsularnym Akademii Nauk Politycznych, gdyż Marietta uplanowała dla niego w przyszłości karierę dyplomatyczną. Wyprosiła to, że bywała z nim razem na niektórych wykładach, byle tylko brać jak najpełniejszy udział w jego życiu. Z czasem otoczenie Stenia przywykło do jego matki, która uczestniczyła nie tylko w jego studiach, ale i w zabawach, wycieczkach, sama organizując je nieraz z dużą pomysłowością. Mimo, że nie rozstawali się zupełnie, tak się złożyło któregoś lata, że Stenio na kilka tygodni uwolnił się od Marietty, która musiała wyjechać do starej pani Herbeńskiej, matki męża, aby ją pielęgnować w ciężkiej chorobie. Wówczas to wybrał się Stenio na wieś do Rozłęczy, dokąd zaprosił go syn leśniczego Paweł Pietrzak.

Stenio wysunął głowę spod palta i spostrzegł, że Gaycewicz pali papierosa, patrząc w okno. Wiatr wygrywał ciągle swą żałosną i uporczywą muzykę. W tej chwili pociąg zwalniał biegu i wjeżdżał na most. Przez ciemno-niebieskie światło przedziału przenikały z daleka, zadziwiające jasnością, smugi rozgwieżdżonego nieba.

Stenio patrzył na Gaycewicza z uwagą, jakby z jego starej i zniszczonej twarzy mógł odczytać tamten odległy i niepojęty w swym przebiegu okres życia, gdy poznał Emilię.

— Wiktorze, — wyjęczał niedosłyszalnym szeptem — to już jest tylko pustka i nic. I niema Kazia... Niema Kazia...

IV.

Z Rozłęczy wyjechał Stenio nagle, po ostrej wymianie zdań ze starym panem Ucińskim, ojcem Emilii, który odkrył ich wzajemny stosunek. Stenio wyjeżdżał z przeświadczeniem, że oboje z Emilią zdołają przezwyciężyć wszelkie trudności, jakie staną na drodze do ich szczęścia.

Narazie — tłumaczył sobie — musi się usunąć, ale będzie pisywał i wspólnie z Emilią obmyślą swe dalsze losy.

Pobyt w Rozłęczy obudził pierwsze silne uczucia Stenia.

Przez całe życie późniejsze każda kobieta była odnajdywaniem Emilii i każdy pejzaż, zapach pól, układ drzew, drogi polne, noce letnie i słoneczne dni — odnosiły się zawsze do Rozłęczy, jako do miary porównania, jako do skali zachwytu.

Nigdy nie został przez niego zapomniany ten ból, gdy rozstawał się z Emilią, wyjazd z Rozłęczy, wśród śmiechu i śpiewów młodzieży — ani noce w leśniczówce i chłodne świty, gdy niesyci rozkoszy żegnali się na długi, leniwo wlokący się dzień. Dzień wypełniony kłamstwem wobec

świata, zwłaszcza wobec Wiktora. Stenio dziwił się, oczekując co noc Emilii, że ich miłość przynosi mu więcej cierpienia, niż szczęścia, nawet wówczas, gdy byli tylko sami, gdy nic ich nie dzieliło od siebie.

— Czyżby szczęście nie oznaczało miłości? — myślał nieraz w późniejszych latach, gdy szukał tych samych doznań, — czyżby miłość była poznawana tylko przez cierpienie? Jeśli tak, — to chyba dlatego, że celem miłości nie jest nasycanie się nią samą. Nie żadne szaleństwo, ani namiętność. Lecz co? — co? — wołał nieraz z rozpaczą.

Stenio, po wyjeździe z Rozłęczy, nie obeznany z nowym dla siebie cierpieniem, nie umiał sobie z nim radzić. Listy od Emilii pogarszały tylko jego bezradność, zwłaszcza wtedy, jesienią, gdy dowiedział się, że Emilia zostanie matką.

Stenio doznawał szczęścia, lecz równocześnie drżał, lękając się skutków ich miłości. Rosły w nim uczucia, nieraz sprzeczne, wśród których nie umiał się rozeznać.

Nie wyobrażał już sobie życia bez Emilii, dlatego zaklinał ją w listach, by zerwała z Wiktorem. Powrót Marietty miał zdecydować o ich małżeństwie, którego tak oboje pragnęli. Mimo doświadczeń z Mariettą Herbeńską, Stenio nie przewidział, że nie zgodzi się ona, ani na jego miłość do Emilii, ani tymbardziej na ich małżeństwo.

Zaszedł też fakt, który wpłynął w nieoczekiwany sposób na układ całej historii z Emilią.

W dniu przyjazdu Marietty Stenio zapadł na zapalenie płuc i w czasie tej choroby łatwo było jej przeciąć cały splot wypadków. Stenio uległ nie tylko zaklęciom i błaganiom Herbeńskiej, nie tylko dał się unieść litości nad nią, ale uznał także jej jakieś racje logiczne, które miały go ustrzec przed trudnym i przedwczesnym życiem rodzinnym.

Najdonioślejsze jednak w poddaniu się woli Herbeńskiej było to, że Stenio od początku choroby. widział swą bliską śmierć. Umęczony wysoką gorączką godził się już później na wszystko, gdyż zdawało mu się, że umiera z miłości, której nie potrafił dźwignąć.

— „Będę zawsze przy tobie“ — posłużył się Stenio zwrotem umierającego Elusia po liście Herbeńskiej do Emilii. List ten w uprzejmej, lecz stanowczej formie przecinał wszelkie związki. Marietta Herbeńska całą winę „szaleńczej historii“ Stenia zwalała na Emilę i wyrażała żal, że jej bezbronny i niewinny syn stał się ofiarą czyjegoś wyrafinowania i zepsucia.

Gdy Stenio wyzdrowiał, chciał naprawić wyrządzoną krzywdę Emilii, ale było już za późno. Listy wracały ne czytane, a zwięzła uwaga Gaycewicza, na kopercie ostatnio wysłanego listu — zabraniała Steniowi dalszej korespondencji. Stenio wiedział, że nic go nie tłumaczy wobec Emilii, ani tyrania matki, ani jego uległość, lub choroba — nic z tych

faktów, które go spętały, nie dozwalając na podjęcie wyraźnej decyzji. Jeśli kochał — wyrzucał sobie — nie mogło być przeszkód, zwłaszcza, gdy się dowiedział o macierzyństwie Emilii — nic go nie mogło powstrzymać od zawarcia małżeństwa.

Z tego powodu doznawał czegoś w rodzaju pogardy dla siebie samego. Nienawidził Herbeńskiej, która wymogła na nim, że zniszczył szczęście własnymi rękami, wyrządzając przytym krzywdę Emilii. Wiedział też, że jeśli raz uległ swej matce, będzie jej odtąd w każdej ważniejszej sprawie również ulegał. Nie czuł w sobie dość siły, by wyzwolić się spod jej przemocy.

Stwierdził to kiedyś z prawdziwą rozpaczą: — „Cóż, tak już będzie do końca, i tak być musi".

Po ukończeniu studiów, dzięki stosunkom Herbeńskiej, Stenio rozpoczął pracę najpierw w Genewie, zatrudniony w biurach Ligi Narodów. Później były etapy: Haga, Sztokholm, Paryż, Bruksela — gdzie Stenio pracował w konsulatach i poselstwach polskich. Wszędzie za nim jeździła Herbeńska, bardzo już chora, smutna, lecz zawsze wierna swej tragicznej miłości. Nie było już nigdy mowy między nimi o wydarzeniach w Rozłęczy, nawet wówczas, gdy przychodziły listy od Pietrzaka, który przysyłał wiadomości o Emilii i Kaziu.

„Bardzo do ciebie podobny ten twój syn — pisał w jednym liście — aż dziwne". Stenio nosił w sobie przez długie lata swą miłość, którą teraz ożywiał Kazio, ten nieznany syn, tak jakoby podobny do niego.

— Jestem ojcem... Jestem ojcem — powiedział do siebie kiedyś głośno — i poczuł, że jest to ta jedyna miłość, którą się poznaje nie po cierpieniu. Lecz po czym? — Po czymś takim — odpowiedział sobie z rozwagą — co daje poczucie harmonii z całością bytu. A to jest szczęście, które nie mija.

Stenio tłumił w sobie rozpacz, że oto wzgardził swoim synem i dlatego nie ma prawa do żadnego z tych uczuć, jakie są udziałem każdego ojca. W tym swoim ojcostwie, do którego nie mógł się przyznać, ani wobec syna, ani wobec ludzi — widział jakby powtórzenie własnego losu. Gdzieś na świecie musiał być jego ojciec i musiala być matka, która go wyrzuciła na żwir alei w miejskim ogrodzie. Ktoś jednak naprowadził na to miejsce pijaną Walczakową, że nie zginęło poniechane niemowlę. Leżało, jak lubiła o tym opowiadać — z otwartymi oczkami, popłakując z cicha. Nieraz pokazywała mu to miejsce, mówiąc: — O, tu cię znalazłam, ty hyclu! Dziwka cię widać jakaś porodziła, jeżeli miała sumienie tak rzucić!

Od czasu, gdy Kazio wrastał coraz głębiej w świadomości Stenia, — zmieniał się też jego stosunek do Herbeńskiej. Zginąłby zapewne, gdyby nie ona i gdyby nie Eluś. Rozważając teraz często w związku z Kaziem,

historię własnego życia, — wiedział, że nie może matki pozostawić samej, ani jej opuścić. Chciał też nieraz okazać jej swą wdzięczność i swe synowskie przywiązanie. Herbeńska była teraz bezbronna wskutek choroby, i gdyby od niej odszedł, równałoby się to nieomal temu, co zrobiła z nim jego matka.

W miarę upływu lat Herbeńska, żałowała wszystkich udręk, jakich przysparzała Steniowi.

— Czy możesz mi darować? — prosiła ze łzami — to było, jak choroba, Steniu, ale na szczęście minęło. — Czy możesz mi darować?

— Ależ, mami, — po dawnemu, dziecinnie uspokajał ją Stenio — była zawsze dla mnie dobra, najlepsza. Bardzo cię kocham, mami.

Ostatnie miesiące przed śmiercią Herbeńskiej były okresem najtkliwszego zbliżenia, jakie może istnieć między matką i synem. Często wspominali najbliższych, więc biednego pana Andrzeja, cichego, smutnego, który swą nieśmiałością onieśmielał także innych.

— Czy wiesz, że ja musiałam się jemu oświadczyć, bo onby się na to nie zdobył — wyznała kiedyś Marietta.

Stenio nie rozstawał się też nigdy z tomem Szekspira, w którym była historia o Królu Lirze, niedoczytana przez Elusia.

Pamięć o nieszczęsnym Elusiu, który przez swą miłość wydobył go z nędzy ukazywała Steniowi równocześnie nie dające się pojąć i odgadnąć drogi ludzkiego losu.

— Eluś... czy to nie dziwne...? — czy to nie dziwne? — Ten brat, który zapewniał w swojej ostatniej chwili, że będzie przy nim zawsze... Jeśli tak jest — myślał z niedowierzaniem — to chyba opuścił go tylko w Rozłęczy, gdy przeżywał swą miłość do Emilii. Bo Eluś nie chciałby, ani cierpień, jakie były, ani konfliktów z matką, ani tego zwłaszcza, by miał oddać Kazia obcemu człowiekowi.

Eluś i Kazio w jakimś zgodnym, przyjaznym współżyciu wypełniali myśli Stenia, który w ostatnich dniach przed śmiercią Herbeńskiej zwierzał się jej, że nieżyjący brat i żyjący syn, wywołują w nim podobny rodzaj bolesnego wzruszenia. Jeden i drugi jest w jakiś sposób nieobecny i utracony, lecz jeden i drugi istnieje konkretnie w jego pamięci i w jego myślach.

— Bo Eluś żyje i nie opuszcza nas nigdy — powiedziała z powagą Marietta.

Gdy w niedługim czasie po tym umarła, — Stenio zastanawiał się także nad jej dalszym istnieniem. Czy to możliwe? czy to możliwe? — zadawał sobie pytanie. Ogarniał jej życie, w którym łamała się każda jej miłość, zwłaszcza miłość do niego, tragiczna w tym, że sama jej nie chciała, ale nie potrafiła przed nią się obronić. Nie mógł nawet wyobraźnią zmierzyć bezbrzeżnych cierpień swej matki.

— Umarła w Meudon pod Paryżem, gdzie spędzała każdą wiosnę, umarła nagle, przy stole. Stenia wtedy nie było w domu. Zawsze marzyła, aby w chwili śmierci mogła mieć go przy sobie i czuć jego dłoń w swojej dłoni. Po pewnym czasie Stenio przewiózł zwłoki matki do Szwajcarii, gdzie na wiejskim cmentarzu St. Lazaire pod Genewą były groby jej męża i syna.

Nigdy później nie zapomniał tej chwili, gdy stał nad wspólną mogiłą Herbeńskich, nie mogąc unieść bolesnego poczucia pustki. Był znów sam, bez bliskich, bez miejsca dla swoich uczuć, nieomal tak, jak niegdyś, gdy się zjawił na progu ich domu, — on, wówczas żebrak i włóczęga. — To już koniec — myślał z żalem i lękiem... Spadały z niego jakieś więzy, które były nieraz dojmującym ciężarem — i mógł teraz iść swobodnie w każdą stronę nowego życia.

Kazio stawał się odtąd jedyną istotą, która zagarniała jego nadzieje i jego uczucia. Czekał cierpliwie na nieokreślone wydarzenia, choćby nawet, czego nie taił — na śmierć Gaycewicza, na nieprzewidziane drogi ludzkich losów, gdy będzie mógł się pojawić przy Kaziu i przy Emilii. Widział też w swoim optymizmie, wyrosłym z miłości do syna, ten jakiś dzień, który byłby dniem wyrównania jego win.

— Ten dzień nadszedł — pomyślał teraz z lękiem, patrząc na Gaycewicza, który chwiał się rytmicznie, niesiony, jak i on, pędem pociągu.

W przedziale było duszno od dymu. Stenio rad by uchylić okna, ale chciał jeszcze odwlec rozpaczliwe porachunki z Gaycewiczem. Więc nie ruszał się z miejsca i wpatrzony w ostry profil człowieka, który wobec świata miał prawo nazywać siebie ojcem Kazia, — myślał o szczególnej ironii swego losu. Stało się tak, że upragniony dzień wyrównania win nadszedł w okolicznościach, gdy Kazio na pewno chyba nie żyje, gdy nie ma Emilii, gdy pozostał tylko ten, którego miało nie być i wobec którego jedynie ma być uczyniony rozrachunek z życia. Dzieje się to — myślał z żalem i złością — w pociągu, w miejscu, którego nie można ściślej określić, jak tylko okolicznikami: „między a między".

I epoka jest inna, nie przewidziana przedtem nigdy, w której nie pora na sprawy ludzkich powikłań. Wojna i rewolucje bezmiarem katastrof przywaliły ból ludzkich serc. To, co niesie nowa epoka, ogarnia jedynie problematy w skali społecznej, gdzie do głosu dochodzi historia przemian, żywa i naoczna.

— I to jest ten mój dzień, upragniony oddawna, od tylu lat — westchnął Stenio z żalem.

Znów wychylił się w tamten okres przed wojną, gdy po śmierci Herbeńskiej zapragnął w pełni, na drodze wyboru, związać swoją odzyskaną wolność z nurtami świata. Nosił cudze nazwisko, które wraz

z majątkiem wiązało go ze sferą obcą. Cóż miał wspólnego z licznym i rozgałęzionym klanem swoich bliższych i dalszych przybranych krewnych? Co go łączyło z dziedzictwem ich krwi, ich tytułów rodowych, ich obrzędów, jakich przestrzegali w zamkniętym kręgu swego ginącego świata? Stenio wiedział, że jest przez nich lekceważony i zaledwie uznawany dla swych zalet towarzyskich i umysłowych. Zawsze jednak istniały granice, które go usuwały z poza zwartej społeczności ich rodów. Mimo to za życia Herbeńskiej czuł się zadomowiony w tej sferze, ale tylko tak, jak czuje się zadomowiony cudzoziemiec w obcym kraju.

Poczucie obcości zjawiało się w Steniu nieraz i budziło gorycz tym większą, im mniejsze były nadzieje zbliżenia do czegoś, co uważał za własne i rodzinne. Czyż mógł przyznawać się do rodowodu Walczakowej? do wspólnoty ludzi jakich tam pamiętał? — lub do wspólnoty włóczęgów z okresu dzieciństwa? Ironia losu sprawiała i to, że zewnętrzne warunki Stenia, jego uroda i jego sposób zachowania się — nasuwały każdemu myśl o szlachetności rasy, do jakiej rzekomo należał. Swoim wyglądem obnosił coś, z czego wynikało kłamstwo. Było to kłamstwo wyższego rzędu, mimowolne jakgdyby, ale przylgnęło do Stenia, jako cecha, nie dająca się już odjąć. Jeśli nie kłamał sam, to kłamały okoliczności i warunki, w jakie się wplątał, i w pewien sposób kłamała nawet jego uroda!

— Odwiedza nas jeden hrabia — mówiła poczciwa mieszczka szwajcarska, matka kolegi, do którego Stenio często zachodził.

Doskonałe warunki reprezentacyjne Stenia, jego majątek i stosunki, oraz znajomość języków, czyniły go ozdobą dyplomatycznych placówek. Dyskretny, powściągliwy i uroczo nieśmiały — był często innym stawiany za wzór.

Stenio nieraz wracał myślami do swej matki i do swego ojca. Matka była niezawodnie uwiedzioną dziewczyną z fabrycznego miasta, — lecz ojciec? Kim mógł być ojciec?

— Mieć ojca, — marzył Stenio z żalem, — mieć rodzonego ojca lub choćby wiedzieć, kim on jest i co się z nim dzieje?

Nigdy bez przykrości nie mógł patrzeć na starszych mężczyzn, z których każdy nasuwał mu myśli o nieznanym ojcu. Był niewiadomych rodziców, wziął się skądś, zbylekąd, jest bez domu, obcy światu, który chętnie poddaje się jego kłamstwu. Męczące uczucie odrazy do kłamstwa, zwłaszcza po stracie całej rodziny Herbeńskich, było wyrazem nietylko tęsknoty za związkami krwi, lecz także tęsknoty za prawdą. To był nowy głód, który domagał się zaspokojenia.

Stenio chciał nieraz potargać wszystkie więzy, jakie jeszcze krępowały jego wolność. Chciał — rozważał często — wrócić do swego pospo-

litego nazwiska „Stefan Walczak", — rzucić natrętne w pozornej ważności stanowisko w ambasadzie — ożenić się, mieć dzieci, mieć rodzinne kłopoty i rodzinne radości. I nade wszystko wziąć się do pracy, która by nie polegała na urodzie i reprezentacji, na grzecznych słówkach i zagadkowych milczeniach, — na znajomości win, wyszukanych potraw, — na znawstwie kobiet i ich intrygach w polityce świata.

Szukał gorączkowo miejsca dla siebie, gdy wreszcie nadejdzie dzień decyzji i wszystko zostanie przecięte, Stefan Walczak zostawi poza sobą pustą i nędzną kukłę, jaką jest Stenio Herbeński, ceniony dyplomata, arystokratycznego pochodzenia, popierany przez wszystkie znaczniejsze rody w kraju.

Rzucił się teraz z pasją na zagadnienia, od jakich świat nabrzmiewał. Konflikty narastały i szły z tych dziedzin życia, jakie uchodziły uwadze dyplomatów. Wyraźne i hałaśliwe prądy ideologiczne, istniejące na powierzchni historycznego czasu tłumiły te, które krystalizowały się w głębi. Były więc, obok ruchów nacjonalistycznych, odwołujących się do wspólnoty krwi i wspólnoty rasy, — ruchy rwące i rewolucyjne. Wszelkie hasła plemiennych związków rasowych budziły w Steniu odrazę, nie tylko z powodu ich nonsensowych przesłanek teoretycznych, lecz także z jego osobistego powodu.

Jako Stefan Walczak nie mógł mieć z nimi nic wspólnego, a jako Stenio Herbeński nie czuł się w prawie do żadnej reprezentacji rasowej.

Ale czy odczuwał solidarność z ruchem rewolucyjnym, do którego należeli różni Walczakowie świata? Tutaj rozgrywała się w nim najgorętsza walka, nieraz tragiczna.

Prawda, której szukał i która rozpalała się w nim wewnętrznym głodem, domagała się decyzji prostych i jasnych. Nie można było niczego dzielić, ani przystawać tylko do cząstek. Obserwował wśród intelektualistów francuskich dążenia do powiązania idei sprzecznych, które miały przystawiać do siebie powierzchniami zgody i współżycia. Ze zdumieniem wysłuchiwał i czytał o łączeniu się katolicyzmu z komunizmem. Napierające nurty historii miały obalić sztywne schematy pojęć, rozsadzić obwarowania i stworzyć nowy potężny ruch ideowy, sprzęgający niejako ziemię z niebem. Czy to możliwe? Czy to możliwe? — dziwił się Stenio.

Nie wyszedł poza obręb zdumienia i poza bezsilność pragnień, podsycanych szukaniem prawdy. Świat płonął w ogniu walk, pęknięty od wewnątrz, skazany nieuchronnie na katastrofę. Gdzie stanąć i czego bronić? Jak zdobyć swoje najprawdziwsze miejsce?

Szczere pragnienie wyjścia z sytuacji obserwatora osłabiał w nim ów Stenio Herbeński, — sceptyczny i nieufny. Znów były okresy całkowitej niewiary, lub chwiejnej niepewności, znów przynależność do Walczaków budziła tylko żałosne poczucie krzywdy, — nic więcej. Nieszczerość

i kłamstwo przyrastało jak garb, jak coś, czego nie sposób z siebie zrzucić.

Wojna, w tej sytuacji wewnętrznej Stenia — wydawała się prawdziwym wyzwoleniem z ucisku, któremu nie dawał rady. Niezaznane dotąd w pełni pojęcie Ojczyzny nabrało konkretnej treści. Poprostu trzeba było jej bronić. Bronił Polski we Francji, Szkocji, w górach Norwegii i na rozlewiskach Holandii — nim dotarł do jej granic dopiero teraz, przed trzema miesiącami, w styczniu 1946 roku. Znalazł się na znacznym stanowisku w Ministerstwie Spraw Zagranicznych i nim wyjedzie gdzieś na placówkę, tymczasem wykorzysta jeszcze krótki urlop w górach, dokąd go wiezie ten pociąg.

Nieomal na progu ojczyzny spotyka w tym samym przedziale Gaycewicza, — i wie, że musi teraz wychylić się spod palta, którym się zakrył tchórzliwie, że historia przemian, jaka idzie przez świat, musi ustąpić miejsca osobistej historii jego życia. Czeka na to Gaycewicz i czeka Kazio.

V.

W ich rozmowie była ciemność, głębsza i mroczniejsza, niż ciemność nocy, jaka ich otaczała. Jak w każdej ciemni, gdzie tylko odnajdują się głosy, istniała też nie dająca się pokonać między nimi odległość.

Sprawiało to wrażenie, jakby się długo i z trudem szukali, mimo, że mogli się dotknąć wyciągnięciem ramion.

Gaycewicz odrazu wyznał, że wraca z ekshumacji Kazia — ale po chwili mówił już o Emilii.

— Muszę panu powiedzieć... odezwał się głosem zduszonym... muszę powiedzieć, o czym pan sam dobrze wie, że wszystko, co się stało, całe moje życie, to pana dzieło. Czy pan mnie słucha?

— Słucham — odpowiedział Stenio cicho.

Gaycewicz chwycił go za rękę, którą ściskał mocno i wyrzucał z siebie całą swoją tłumioną nienawiść. Smagał Stenia w ciemności słowami, jakie wydobywał z dna swojej krzywdy. „Czy pan mnie słucha?" dopytywał się co chwila niecierpliwie. Mimo, że unosił się i nie panował nad swymi uczuciami, wyliczał rzeczowo, niejako w kolejności wszystko to, co było skutkiem nikczemnego czynu Stenia, z przed lat dwudziestu. Zawierało się w tym nie tylko pożycie z Emilią, nie dające się opowiedzieć, ale załamanie się w nim tego pędu pracy i znaczenia w świecie, z jakim chciał rozpocząć swoje niezależne życie rodzinne. Szła za nim klęska miłości, — mówił — która kładła się cieniem na wszystkim, co robił. I szła nienawiść.

— Cały jestem, jak wyschłe drewno! Bo dziś już wyschła we mnie nawet tamta miłość. Czy pan to rozumie? Czy pan słucha?

— A Kazio? — zadał Stenio pytanie. — A Kazio, panie Wiktorze? O Kaziu niech pan powie mi wszystko.

Gaycewicz zdziwił się szczególną intonacją w głosie Stenia, gdy zadał mu to pytanie, a jeszcze bardziej tym, że Stenio wziął teraz jego dłoń w swoje ręce i że ręce te drżały.

Mówił początkowo twardo i z niechęcią do Herbeńskiego o Kaziu, — i wiele razy rzucał uwagę, że nie ma on do Kazia żadnych praw, że jeśli je miał, dawno już one zostały przez niego utracone.

— Ja wiem — mówił Stenio pospiesznie, — że pan był jego prawdziwym ojcem, że pan go kochał, jak własnego.

— Nie wiem, czy pan tak dobrze o tym wie — powiedział z naciskiem Gaycewicz. — Być ojcem takiego chłopca, który zawsze mi pana przypominał i który przypominał pana Emilii — być ojcem w takiej sytuacji jest czymś, czego się łatwo nie da zrozumieć. Nie da się i tego zrozumieć — mówił teraz głosem twardym i szorstkim — nie da się i tego zrozumieć, że go tak kochałem. Nie było to proste, ani jasne, nie tylko dla mnie, ale dla Emilii. I nic nie wiem, panie Herbeński, dlaczego tak było ze mną i nie wiem dlaczego Emilia, przecież matka, nie kochała go tak, jakby można się było spodziewać? Czy pan to może zrozumieć, panie Herbeński? Pan się tak zna na miłości, tyle jej pan doznał w życiu, — może pan mi ją wyjaśni. Jestem ciemny, jakby ślepy — i nie wiem nic.

— I ja nie wiem, — nie wiem, panie Wiktorze — powiedział Stenio po chwili. To nie prawda, że tyle miałem miłości w życiu. Ale Kazio, — to przecież inna miłość. Nieporównana z miłością do kobiet, z żadną w ogóle miłością. Czyż nie?

— O, tak! tak! — gwałtownie potwierdzał Gaycewicz. — Zaczęło się od czegoś jak litość, bo dziecko było niewinne i bezbronne. Popłakiwało z cicha i patrzało dookoła niebieskimi oczyma, oczyma, które wziął od pana.

— Na Boga! Panie Gaycewicz — jęknął Stenio, ściskając go mocno za rękę. Nie rozumiejąc tego uścisku, ani nieokreślonego jęku Stenia — Gaycewicz wyszeptał w ciemność:

— Chyba nie może pana dziwić moja nienawiść. Moja dawna, od lat pielęgnowana złość, — ani mój żal, ani moja zawiść. Mam pana teraz przed sobą. Mam, mam, — ściskał go gwałtownie za ręce i za ramiona.

— Czekam, panie Gaycewicz — powiedział Stenio ze spokojem. — Ma mnie pan w swoich rękach. Co chce pan ze mną zrobić? Może zabić? Cóżby to pomogło? Jeszcze jeden ciężar więcej.

— To prawda. Cóżby mi z tego przyszło? Ale pan triumfuje, a ja?...

— Co to za triumf? Niema Kazia. Niema Kazia. Pan chyba najlepiej wie, co to znaczy...

Gaycewicz wyrwal ręce z rąk Herbeńskiego i odszukał w kieszeni notes. Wydawało się, że z tą materialną cząstką własności Kazia jest i on sam gdzieś w pobliżu. Czy nie na tym polegała wiara, którą Kazio wyznawał, że niema śmierci? A jeśli jej niema, jeśli jest tylko przejście do życia innego, więc i on sam istnieje, mimo swej śmierci, istnieje w sposób nawet doskonalszy, pewniejszy. Żeby tylko móc w to uwierzyć i tym żyć! Móc w tej chwili być pewnym jego obecności i jego udziału nie tylko w rozmowie, jaką prowadzi z Herbeńskim, ale jego udziału w całym życiu tak, jak dawniej, — jak było zawsze.

Ale umarli milczą milczeniem tajemnicy. Oderwani od ziemi i od serc, wypełnionych rozpaczą po ich stracie, bytują gdzieindziej i bytują inaczej. Czy zdolni są słyszeć, lub widzieć? W jaki sposób mogą zesłać uspokojenie i pociechę? Ten nędzny strzęp materialny — myślał Gaycewicz, ściskając notes Kazia — jest czymś droższym, niż pewność, że Kazio istnieje i że nie opuścił żywych. Czy jednak — poprawił się zaraz w myślach, — czy jednak ważniejszy, niż sam Kazio, który po tamtej stronie istnieje?

— Panie Wiktorze... panie Wiktorze, — posłyszał nad sobą, jakby westchnienie Herbeńskiego.

Ale nie odpowiedział na nie, zatopiony w rozważaniu o możliwościach istnienia Kazia, w wymiarach innej rzeczywstości. Gdyby w to uwierzył, mógłby nie tylko być w swoistej łączności z umarłym, ale mógłby zniszczyć, lub umniejszyć swoją nienawiść do Herbeńskiego.

. Poniosły go myśli właśnie w stronę tego człowieka, który był ojcem Kazia. Inaczej sobie wyobrażał rozmowę, czy rozprawę z nim, czy też walkę. Cóż znaczyło, że obrzucił go słowami nienawiści i słowami, które szły z jego bólu i krzywdy? Nic się przez to nie stało — i nic nie przyniosło ulgi. Herbeński nie oburzał się, nie odrzucał obelg, ani nie odwzajemnial się żadnym złym słowem, choć co prawda nie miał do tego prawa. Milczał i tylko mocniejszym uściskiem rąk dawał znać, że jakieś słowa dotykają go celnie i bolą. Mogłoby się zdawać, że ten, który siedzi naprzeciw niego, cierpi tak samo, lub podobnie, jak on. Drżał mu głos, gdy zadawał pytania o Kazia i drżały mu ręce, gdy chwytał nimi jego dłonie. Chociaż ciemność nie dozwalała widzieć Gaycewiczowi twarzy Stenia, wiedział, że nie może być na niej tego obraźliwego uśmieszku ironii, zaczajonej w kącikach ust, jaką dostrzegł, gdy chciał się do niego odezwać już przedtem. Nie jest przecież zazdrosny o dawnego kochanka Emilii, — nie jest zazdrosny nawet o jego młodość, o jego urodę. Jeśliby mógł być zazdrosny, to jedynie o Kazia. Ale sam przyznał, że ojcem Kazia prawdziwym jest on, Gaycewicz, — że wie, jak go kochał. Kto to jest Herbeński? Kim jest ten człowiek, — który musi mieć świadomość, że dźwiga na sobie krzywdę i jego i Emilii? Przypomniał

sobie jeszcze raz, co wiedział o nim, przypomniał sobie całą jego przeszłość, którą lubił określać terminem prawniczym, jako przeszłość przestępczą.

— To trudny zawód być sędzią — mówił kiedyś Kazio. — Bo czy możemy być pewni, że znamy wszystkie pobudki czyjegoś czynu? — Jak myślisz, tatusiu? —

— Jeśli przekracza się granice prawa...

Gaycewicz nie dokończył w pamięci swej dawnej rozmowy z Kaziem, gdyż posłyszał naraz zdławiony, przejmujący szept Stenia:

— Panie Wiktorze — mówił — ja przez całe życie myślałem o takiej chwili, jak teraz. Kazio sprawił to spotkanie...

I naraz stało się coś, czego nigdy przedtem Gaycewicz nie przewidział i czemu nie mógł dać wiary.

Słuchał oto ze zdumieniem dziejów miłości Herbeńskiego do Kazia. Nie chciał się zgodzić, aby Stenio mógł kochać Kazia tak, jak on, bo czy miał prawo? czy miał prawo? — unosił się gniewem, słuchając obolałych, natężonych męką wyznań Herbeńskiego. Z brzmienia głosu z niepewnych i urywanych zdań, z myśli ciągle tych samych, powracających w coraz to innym splocie słów, — poznawał Gaycewicz miłość Stenia, trudną do wiary i nieuprawnioną. Targnęła nim zazdrość, zwłaszcza wtedy, gdy jednak mimo wszystko, musiał uwierzyć w szczerość tych wrogich zwierzeń, a nade wszystko, gdy musiał się zgodzić, że cierpienia Herbeńskiego przewyższają w jakiś sposób jego własne cierpienia. Nie chciał jednak uznać tej innej miłości, równie pełnej i wyłącznej, jak i jego miłość.

— Czy to możliwe, aby móc kochać kogokolwiek, nie widząc go nigdy, nie znając go? — Panie Herbeński — mówił Gaycewicz tonem wyższości — panie Herbeński — to, o czym pan mówi, nie jest miłością do Kazia. To jest miłość własna, straszna i zaślepiona, która może się sycić sama sobą. Taka rzecz jest nawet czymś wstrętnym! Czy pan słyszy? — czymś wstrętnym!

Pozorny triumf Gaycewicza okazał się później jego porażką. Przebrała się jakaś miara i jakaś rzecz dosięgła swoich nieprzewidzianych granic.

Stenio podjął zarzut, kwestionujący jego uczucia. Nieraz dziwił się swej miłości, podobnie, jak i swojej dziwił się Gaycewicz. Musiał teraz opowiedzieć dzieje całego dzieciństwa, a późnej pobyt u Herbeńskich i dalsze losy, które go wiązały wszystkimi nadziejami z nieznanym synem. Czymś jedynym i niezaprzeczalnym w życiu Herbeńskiego był tylko Kazio, — własna krew i własne ciało. Cóż, że go nigdy nie widział, nigdy nie objął ramionami i nie przycisnął do serca. Tę pełnię miłości miał on, Gaycewicz, nagrodzony niejako za odepchniętą swoją

miłość do Emilij. Teraz z kolei Herbeński niecierpliwe targał za rękaw Gaycewicza i zapytywał wielokrotnie:

— Czy może pan to zrozumieć? czy może pan to zrozumieć?

Jeśli Gaycewicz nawet nie rozumiał, czy nie chciał rozumieć, jedno było nowe w wyznaniach Herbeńskiego — to nieznane dawniej dzieje jego życia.

Miał przykre, podświadome poczucie, że w losach Stenia jest więcej powikłań i więcej cierpienia, niż w jego własnych. Na ich tle miłość do Kazia urasta w jakąś sprawę złożoną, trudną do ogarnięcia. Ale wszystko jest możliwe, nawet taka miłość, taka, jakby nie cielesna, jakby nie ludzka, — lecz przecież, musiał to przyznać, — prawdziwa.

Wyznanie Stenia zniewalało go do podzielenia się z nim swoją wyłączną, niesytą miłością. Jakby dzielił się częścią siebie samego, jakby wyrywał żywe i żyjące własne serce!

Ale mimo to, z każdą upływającą chwilą, uczuwał coraz bardziej, jak odpada z niego, narosłymi warstwami nienawiści, cała wrogość do tego człowieka. Rósł w nim żal i rosło współczucie. Skądś, z głębi zapewne miłości do Kazia, szło także jak gdyby przymierze, przyjazna bliskość tych samych doznań. Ujął miękko i delikatnie dłonie Stenia i dozwolił mu odczuć rodzącą się dla niego przyjaźń. Na mgnienie olśniła go myśl, że to Kazio znosi ich wzajemną wrogość i że to Kazio przekazuje Herbeńskiemu delikatny uścisk jego rąk.

Nim całkowicie zgodził się w sobie na przyjazne uczucia dla Herbeńskiego, jeszcze dał się unieść żalowi z powodu niepowrotnych lat udręki z Emilią, — z powodu wszystkich klęsk, jakie zaczęły się od przyjazdu Stenia do Rozłęczy.

— Panie, czy się da coś odrobić? — zapomnieć? — czy się da zniszczyć ten głos w sobie, że wszystko na nic? Na nic, panie Herbeński — odezwał się z bezsilną męką.

W tym miejscu ich rozmowy była najgłębsza ciemność i największa odległość. Obaj wiedzieli, że nie cofną tego, co minęło, nie ożywią niczym, ani niczym teraz nie zastąpią. Uczuwali wspólnie niepowrotność czasu, niepowtarzalny, ginący nurt dziejów, jaki zagarniał ich losy i gubił je na nieodnalezionych drogach przeszłości. Cokolwiek mogło iść z ich cierpień i ich miłości, było ożywiane jedynie pamięcią, która dawała ocalenie ich życiu, bezsilnemu w raz dokonanych faktach. Nie dało się już tych faktów przeinaczyć, — tak, jak nie dało się ich wymazać, unicestwić, — lub też wskrzesić w ich pierwotnym natężeniu.

— Wszystko na nic, panie Herbeński — wszystko na nic, — wyszeptał z żalem Gaycewicz. A tego przecież pragnął, pragnąc rozmowy z Herbeńskim, aby mógł coś wyrównać, coś osiągnąć i mieć dla siebie. Tym-

czasem tracił nawet nienawiść i wrogość dla Herbeńskiego, stracił to, czym się nieraz nasycał.

Ze zdumieniem spostrzegł, że przez okna wagonu, poprzez szaroniebieskie światło nocnej lampki przedziału — wdziera się świt. Stenio miał oczy przymknięte i podkrążone ciemną brązową smugą. Na policzku, wzdłuż zmarszczki koło nosa widać było ślad nieobeschłej łzy.

Gaycewicza ogarnął żal z powodu Herbeńskiego. Było to równie ciężkie, jak nienawiść, która go nie opuszczała przez dwadzieścia lat, aż do tej chwili. Bo nienawiść uspokajała się zawsze, gdy świadomość spychała Herbeńskiego na krańce ohydy, w jakąś nędzę moralną, nie godną człowieka. Fircyk i lekkoduch, lub uwodziciel cyniczny i niebieski ptak, międzynarodowy oszust — stanowiły formułę, która oddalała Herbeńskiego tam, gdzie istnieje tylko pogarda. A teraz?

Gaycewicz wiedział, że krzywdził Stenia w swym bezwzględnym potępianiu. Żal, jaki uczuwał, domagał się zadośćuczynienia. Trzeba było coś zrobić dla Stenia i czymś umniejszyć ten nowy ciężar, jaki teraz spadł na niego. Przez chwilę dostrzegł Stenia w jego dzieciństwie sierocym. Ta jakaś droga przez świat, którą szedł włóczęga, nim doszedł później do Rozłęczy, jako człowiek o zniewalającym uroku — wydała mu się drogą udręczenia. Spojrzał na Stenia, który siedział z przymkniętymi oczyma, jakby całkiem zgasły, nawet postarzały i brzydszy niż przedtem, gdy chciwie chłonął go uczuciami nienawiści — zadał sobie proste pytanie: — dokąd on jedzie? — i co właściwie robi?

Wysunęła się też zatrważająca myśl: — czym stanie się dla niego ta rozmowa? — to spotkanie?

Nie wypowiadając głośno swych pytań, ani swych myśli — ogarnął nagle samotność Stenia. Wiedział, że jest to samotność nie dająca się niczym złagodzić, gdyż nie może się zaczepić o nic własnego, o żadne miejsce chronione miłością, o żadne serce.

Ponieważ niema Kazia, niema już więc nikogo — jest tylko... jest tylko Bóg, dopowiedział z głębi głos, jakby nie jego własny. Ale Stenio napewno nie wierzy w nic.

— Tatusiu, dojeżdżamy — posłyszał głos Wandzi.

Zbierając walizki z półek, poczuł, jak ciężko będzie mu się rozstać z Herbeńskim. Nie spotka go już nigdy. Cóż przyniosła ta rozmowa? Zdjęła nienawiść, narzucając współczucie i bolesne zrównanie w cierpieniu. Nie tego przecież chciał, — nie tego chciał. Dlaczego tak się stało? Dlaczego tak ciężko mu rozstać się z tym człowiekiem?

Gdy Wandzia, pożegnawszy się z Herbeńskim, wyszła już na korytarz, olśniła nagle Gaycewicza pewna myśl. Przeniknęła go radość gorąca, która zdejmowała mu ciężar żalu i która w części wyrównywała krzywdę Herbeńskiego.

— Cały mój skarb — mówił, wciskając w rękę Stenia notes Kazia — cały mój skarb. To jest po Kaziu.

Gaycewicz poczuł na swojej dłoni pocałunek Stenia, długi, gorący.

VI.

O tej porze nie było dorożek, ani taksówek, więc zostawili walizki na dworcu i poszli pieszo do domu, drogą skróconą przez kawałek pola, potem obok stadionu i cmentarza.

Było zbyt ciepło i lada chwila mógł padać deszcz, dlatego Gaycewicz szedł prędko i naglił Wandzię do pośpiechu.

Ale pośpiech wynikał nie z obawy przed deszczem, lecz z uczuć, jakie pozostawiła rozmowa ze Steniem i cała ta przygoda, która teraz wydawała mu się czymś, jak sen.

Ogarniała go wewnętrzna radość na myśl, że spotkanie ze Steniem zakończyło się pojednaniem — i że może teraz myśleć o nim bez nienawiści, nawet bez żalu. Ale równocześnie dziwił się, że tak się z nimi stało i że przebieg tego, co mówili, zaskakiwał ich niespodziankami, chociaż układ faktów był ten sam, a ich osądzenie jednoznaczne. Rozdział na krzywdę i na winę nie mógł ulegać wątpliwości.

Tymczasem zaszły rzeczy nowe, nie brane nigdy pod uwagę, jak choćby nieznana w istotnych szczegółach przeszłość Stenia, a nade wszystko jego cierpliwa i trwała miłość do Emilii i do Kazia. Gaycewicz musiał przyznać, że od Stenia szło coś czystego, co upewniało, że nie dotknął go głębiej żaden brud życia. Czyżby go chroniła od tego jego miłość? — Kaczej — dopowiedział sobie — stałe cierpienie i samotność, — te nieobalone bramy, które strzegą ludzkiej świętości. Trochę się zawstydził tak patetycznego sformułowania, ale w zastosowaniu do Stenia, do jego losu narzucały mu się teraz przenośnie najwyższe. Zastanawiał się, jak to się stało, że wcisnął Steniowi notes Kazia. Ta myśl zjawiła się nagle, jak olśnienie, jak nakaz z zewnątrz, bo nie z niego. A czyż cała rozmowa nie szła także innym tokiem, niż zamierzał i niż wynikało to z logiki faktów i z jednoznacznego napięcia sytuacji?

Gaycewicz zatrwożył się, gdy musiał stwierdzić obecność tajemnicy w tym zdarzeniu, które było wszakże jednym z najważniejszych zdarzeń życia. Z tego stwierdzenia rosło uogólnienie, które w innym świetle i w innych perspektywach ukazywało historię jego własnego życia, a zwłaszcza historię życia Stenia.

Przystanął na chwilę i zaczekał na Wandzię. Mżył drobny deszcz, jakby nie deszcz, lecz poranna gęsta mgła. Wilgoć była śliska, ciepła i duszna. Gaycewicz oddychał głęboko płatami lepkiego powietrza.

Oparty o pień drzewa, zapadł myślami w tajemnicę narastających fak-

tów życia, nigdy dostatecznie nie wyjaśnionych, ani w ich przyczynach, ani w ich skutkach. Jakby były rozsiane ręką kaprysu, lub ręką... ręką pieczołowitej troski — osądził z namysłem.

— Czekasz na mnie, tatusiu? — posłyszał głos Wandzi.

— Tak. Chodźmy już.

I znów zniecierpliwiony, przyśpieszył kroku.

Wandzia ledwo mogła nadążyć. Wszystko ją bolało, zwłaszcza bolały piersi ostrym, udręczającym uciskiem, bolała głowa i drżały kolana. Z trudem dławiła w sobie łzy, choć na ogół nie była skłonna do płaczu. Nie wiedziała dokładnie dlaczego chce jej się płakać, dlaczego zbierają się łzy i to zbierają się nawet wtedy, gdy stara się nie myśleć już o tym człowieku, który, jak się okazało, jest ojcem Kazia i pierwszą miłością matki. Teraz dopiero wie, dlaczego płakała już wcześniej, wówczas, gdy jej uwagę o krajobrazie norweskim ojciec Kazia zbył ironicznymi słowami. Bolała ją od początku uroda tego nieznajomego, a jego głos, który wydawał się czymś, jak śpiew, szedł przez całe ciało dreszczami. Nie chciała go słuchać, ale nie mogła nie słuchać. Gdy zdobyła się na odwagę, aby wziąć udział w rozmowie, ośmieszyła się tylko, wzbudzając politowanie. Zła na siebie, zaczęła myśleć wyłącznie o Kaziu, którego przez chwilę widziała w trumnie. Kazio i nieznajomy złączyli się w jedno uczucie żalu. Ale nad wszystkim górował w niej wstyd. Wstyd tego, że się odezwała nie w porę i nie tak, jak chciała, wstyd, że jest brzydka, że elegancka pani, siedząca naprzeciw, zbyt czule i zbyt zachłannie patrzy na nieznajomego, który raczył jej coś opowiadać. Dlatego płakała, nie znajdując w łzach ukojenia, bo jak już teraz wie, przyczyną łez, przyczyną bólu, rozsadzającego jej piersi, stał się ów książę, ów człowiek z bajki, ze snu, z modrego krajobrazu zaczarowanej Norwegii, zapamiętanej z kina, — ów, nie do wiary! — ojciec Kazia i kochanek matki! Wandzia, idąc za ojcem przymykała oczy, aby odnaleść pod powiekami twarz najpiękniejszą na świecie, ale nie mogła jej odszukać. Chwilami nawet zdawało jej się, że już nigdy nie przypomni sobie, ani tych oczu jedynych, ani ust, ani czoła — ani nade wszystko głosu, — głosu, jak muzyka, jak słodka pieśń.

Z podsłuchanej rozmowy, której nie mogła nie słyszeć, więc raczej: z zasłyszanej rozmowy dowiedziała się z przerażeniem, kim był ten człowiek dla całej rodziny, więc i dla niej. Czyż nie miała prawa, by myśleć o nim, jak o kimś bliskim? Przecież i ojciec pod koniec ujmował często dłonie Herbeńskiego i trzymał je w swoich, jakby oddawał mu przyjazny uścisk. Nie słyszała wszystkiego dokładnie, o czym mówili, ale doszła ją niemal w całości historia włóczęgi Stenia, pobyt jego w domu Herbeńskich i lato spędzone w Rozłęczy.

Czy był on winien, że tak się stało z nim i z matką? Musieli się przecież pokochać, a później, dalsze dzieje nie były już zależne od nich.

— Mama go kochała, — mama go kochała — powtarzała sobie, jak refren pieśni, czując równocześnie rumieniec na policzkach i szyi. Wiedziała, że nie może o tym nikomu powiedzieć i że musi czymprędzej zapomnieć, jeśli będzie mogła zapomnieć. Będzie się modlić do Kazia, by jej pomógł, będzie się modlić ze Herbeńskiego, za niego nade wszystko. Pocieszyła ją myśl o modlitwach i odrazu poczuła się silniejsza. Przyspieszyła kroku i złączyła się z ojcem tuż obok bramy cmentarnej.

— Wejdźmy na chwilę — powiedział Gaycewicz.

Stanęli nad grobowcem jego rodziców, brata i siostry.

— Dobre mają miejsca, dobrze utrzymane — stwierdził z uznaniem.

Wandzia nie zdążyła zmówić pacierza, bo Gaycewicz w niezrozumiałym pośpiechu pogonił naprzód. Zawstydził się pewnych swoich myśli o Steniu, które go przywiodły na to miejsce, aby mógł się sycić swoją przewagą nad nim. Grobowiec rodzinny, jako dowód społecznej legalności, wydał mu się teraz urągowiskiem wobec nieszczęsnego Stenia, który w tej chwili jedzie pociągiem, nie do domu, nie do swoich i przeżywa jeszcze raz to, o czym tej nocy mówili. Czy powie o tym spotkaniu Emilii? Kiedy i jak jej powie? Jak ona to przyjmie?

— Gdyby nie Wandzia — rozważał — nie powiedziałby wcale.

Ale znał Wandzię i jej dyskrecję. Nie pytana, nie powie. Więc — nie! — zdecydował — Emilia nie dowie się o niczym, przynajmniej narazie.

Weszli w obręb miasta, w znajome ulice, prowadzące ich do domu. Gaycewicz słyszał już teraz, jak go przyjmie Emilia: będzie, jak zwykle, narzekać, będzie krytykować wszystko, co zrobił, bo wiadomo, że cokolwiek on zrobi jest złe. Będzie opryskliwa i szorstka i raczej wybada Wandzię, niż jego, o szczegóły ekshumacji Kazia.

— Twój ojciec nie jest w stanie przewidzieć najprostszych rzeczy — powie do córki, nie dostrzegając jego samego, jakby go w ogóle nie było.

Zbliżając się do bramy żółtego domu, w którym zajmowali połowę drugiego piętra, dostrzegł na mgnienie siebie, Stenia i jasnowłosą Emilię w Rozłęczy. Miał wrażenie, że słyszy jej śmiech dźwięczny, wesoły, z którego szla radość na niego — i szczęście.

Ale nieomal na progu własnego domu spotkała go znów niespodzianka. Emilia oczekiwała ich przybycia i mimo choroby wyszła do jadalnego pokoju, by przywitać ich oboje. Stało się coś, czego oddawna Gaycewicz nie doznał, bo oto Emilia zarzuciła mu ręce na szyję, oparła głowę o jego ramię i wyszeptała: — Dobrze, że już jesteś, Wiktorze. Mój kochany Wiktorze...

Takie słowa i taka czułość musiały zapowiadać coś, co należy do wydarzeń niezwykłych. Dlatego Gaycewicz zapytał:

— Czy się co stało, Emilio?

— Nie, nic się nie stało — odpowiedziała ze smutkiem. — Byłam chora. Miałam ciężki atak.

— Ale ataki — rozważał w myślach Gaycewicz — miała Emilia już nie raz i nigdy nie okazywała mu takiej czułości. Co się stało? — co się stało? — niepokoił się, nie dowierzając miękkim szeptom i troskliwej usłużności Emilii. Staś, wychodząc do szkoły powiedział chełpliwie:

— Gdyby nie ja, to nie wiem, co by z mamą było? Dobrze, żeś mi kupił rower, tatusiu, bo mogłem prędko sprowadzić lekarza. — Z przedpokoju jeszcze zawołał:

— Są tanie motocykle, tatusiu, marki F. 703, — czeskie! Lecą, jak wiatr! — Emilia, pomagając Wandzi przy śniadaniu, mówiła: — Myślałam, że umrę. Czułam w piersiach, jakgdyby dynamit, który mnie rozsądzi. Drapałam ścianę z przerażenia. Patrz, mam jeszcze palce okrwawione. Ale najgorsze to ten... ten dynamit, — no i kaszel.

Po południu tego dnia, gdy zostali sami — miała spotkać Gaycewicza ta właśnie rzecz, której się bał i którą przeczuwał. Ale nie mógł przeczuć, jadąc ze Steniem w pociągu, ani później idąc do domu, ani jeszcze później, patrząc zaniepokojonym wzrokiem na łagodność Emilii, — że stanie się coś, co będzie niejako zapłatą całego życia, że wróci jakgdyby do najdalszych początków swojej miłości, do okresu pobytu w Rozłęczy. Już Rozłęczę przybliżył mu Stenio, od którego szły niezapomniane uroki tamtych miejsc, wszystkie zapachy i wszystkie kolory, nim całą tę scenerię pokrył gruby cień doznanej krzywdy. A teraz Emilia... Emilia w popołudniowej rozmowie wróciła do swego częstego motywu, zaczynającego się od słów: „myślałam, że umrę". Wyznała Gaycewiczowi, że poraz pierwszy ogarnęła własną śmierć, a wraz z nią, niejako w zależności od niej, całe dotychczasowe życie. Szła myślami za Wiktorem, który grzebał Kazia, wydobywał go z trumny i niósł do nowego grobu. Robił to z miłości do Kazia, ale także... W tym miejscu Emilia urwała, ale Gaycewicz domyślił się jej słów niedopowiedzianych.

Pochylił głowę, gdyż nie wiedział, co go czeka — lecz nade wszystko nie wiedział, czy rzeczywiście jeszcze kocha Emilię? Nigdy nie pozwoliła mu o tym powiedzieć, jakby jej naprawdę na jego uczuciach nie zależało i jakby je wręcz lekceważyła.

I oto naraz Emilia mówi coś, czego Gaycewicz nie może zrozumieć. Nie dowierza, nie ufa. Słyszy jakgdyby z odległego krańca swego życia, że doceniona została jego surowa miłość i że teraz, w tych dniach, gdy Emilia umierała, dostrzegła go w wielkości jego cierpienia. Tym głębsze ono, że rozłożone na codzienność, na każdą godzinę, na każdą chwilę.

— O czym mówisz Emilio? — o czym mówisz? — zapytywał z obawą, aby nie spłoszyć zbliżającego się szczęścia.

— Chcę żyć, Wiktorze, bo bardzo boję się śmierci. Ale chcę żyć przy tobie inaczej niż dotąd. Inaczej, inaczej — mówiła, wyciągając ręce, które oplotła dookoła jego szyi.

— Czy powiedzieć jej o Steniu? — myślał Gaycewicz, — o notesie Kazia? o rozmowie w pociągu? — czy powiedzieć, że zaszły rzeczy niepojęte, jakby wbrew logice, wbrew uczuciom, tak samo, jak niepojęte jest i to, co dzieje się teraz z nimi obojgiem? Stanęło znów przed nim nagłe i natarczywe pytanie: Czy nie my stanowimy o własnym losie? — A jeśli nie my — to czy jesteśmy tylko igraszką, czy też... dopiero po chwili dopowiedział sobie: — „narzędziem"? — Ach, Boże — westchnął i pochylił głowę z uczuciem nadmiaru szczęścia, — ach, Boże — cóż my jesteśmy? Nie poznamy nigdy własnego serca, które bije w naszej piersi, — nie przenikniemy nigdy tajemnicy, która oplata nasze życie. Cóż my jesteśmy?

Jakby w odpowiedzi, posłyszał cichy i smutny głos Emilii:

— Nikt nie zna do końca, ani własnej nędzy, ani własnej wielkości, Wiktorze.

Tej nocy Wandzia modliła się słowami „Naśladowania":

„Wołam do Ciebie, który wiesz wszystko, któremu jawne są wszystkie skrytości serca mego i który sam tylko możesz mię doskonale pocieszyć i wspomóc. Nakarm łaknącego żebraka Twego, ogniem miłości Twojej zapal oziębłość moją, jasnością obecności Twojej oświeć ślepotę moją. Spraw, aby wszystkie rzeczy ziemskie były dla mnie goryczą..."

Przy tych słowach Wandzia rozpłakała się, bo owa gorycz szła od Herbeńskiego.

Czy będzie mogła wzgardzić tą „rzeczą ziemską"?

„Ciebie o pociechę błagam" — szeptała dalsze słowa modlitwy.

— O pociechę dla niego, dla niego! — mówiła, płacząc.

VII.

Stenio nie starał się niczego zrozumieć z tych faktów, jakie zaszły w nocy, bo wykraczały one poza wszelkie przewidywania.

Czy spotkawszy Gaycewicza mógł był przypuszczać, że otrzyma skarb prawdziwy, cząstkę czegoś, co było własnością Kazia? Czy nade wszystko mógł przypuszczać, że rozmowa tak wroga początkowo przeistoczy się

później w przyjazną bliskość, że dokona się akt najwyższej dobroci ze strony Gaycewicza, który mu niejako wszystko przebaczył?

Ściskając w kieszeni notes Kazia miał Stenio uczucie, jakby przyciskał do serca jego samego, jakby go miał naprawdę. Zezwolił w sobie na uczucia zawsze dotąd hamowane, na czułość już teraz uprawnioną, na żal, na cierpienie, w którym kryła się duma i radość. Duma, że Gaycewicz oddał mu prawa ojcowskich uczuć — i radość, że uczucia te nie są zmącone przeświadczeniem o wyrządzonej krzywdzie.

Miał wrażenie, jakby to on, nie Gaycewicz, wracał teraz z ekshumacji syna, który poległ w powstaniu warszawskim.

Uwolniony od ciężaru winy wobec Gaycewicza, niósł już tylko swoją żałobę po Kaziu, swoją tragiczną miłość.

Czuł się szczęśliwy, mimo bólu, mimo świadomości, że spotkanie z Gaycewiczem nastąpiło zbyt późno, po niewczasie, gdy Kazio nie żyje. Ale gdyby żył, czy rozmowa, jaką by prowadzili, mogła dać w skutkach to samo, co dziś? Gaycewicz nie zgodziłby się na oddanie Kazia, bo równałoby się to temu, jakby miał oddać, wyrywając z siebie, własne serce. Śmierć Kazia sprawiła, że nie mają go obaj, lub mają go tak, iż nie budzi to już w nich ani żądzy posiadania, ani nienawiści. Walka o umarłych jest czymś innym, niż walka o żywych.

Już o białym dniu wyjął Stenio z kieszeni notes i otworzył na pierwszej stronie. Ale zamknął go prędko. Nie dowierzał temu, co widział!

Otworzył jeszcze raz. Na karcie przybrudzonej rdzawymi plamami krwi wyrysowany był krzyż, od którego rozchodziły się promienie mniejsze i większe. U spodu szedł napis: „O, moja słodyczy!"

Stenio poczuł rumieniec na twarzy, zapewne z tego powodu, że świętokradczo sięgnął do dna czyjejś tajemnicy. Przyciskał notes do serca i pochylił głowę. Chciał zapomnieć o tym, co zobaczył i odepchnąć od siebie, jako przywidzenie. Czepiał się myślami rzeczy drobnych i nieważnych, zaczął rozglądać się po współtowarzyszach podróży, a potem obserwował z okna smutny i dżdżysty poranek. Mgła unosiła się z pól i zmieszana z deszczem zwisała grubą zasłoną, spoza której ukazywały się, jak widma: drzewa, osiedla, kościoły.

Stenio poczuł dotkliwe zimno, drżąc na całym ciele. W bladym świetle poranka, gdziekolwiek spojrzał, widział wszędzie krzyż. Najbardziej jednak bolał go napis, ów szaleńczy okrzyk, owo westchnienie radości, które wyciskało łzy. Jak się obronić przed naporem tego westchnienia?

— Oto słowa — wyszeptał Stenio — słowa, jakimi odezwał się do niego umarły.

Czy nie był to znów fakt nieprzewidziany, tajemniczy, który zachodził niejako wbrew oczekiwaniom, wbrew zwykłym i prostym uczuciom odnalezionej miłości?

Zasłonił się paltem, gdyż do przedziału weszli jacyś ludzie i przymknął powieki. Ale nie mógł stracić z pamięci pierwszej strony notesu Kazia. Wyrysowany krzyż stał przed nim, rósł, rozciągając ramiona na całą jego przeszłość, na niezrozumiałe drogi losu. Uczuwał teraz ciężar minionego życia, ciężar stałego cierpienia, o którym mówił z Gaycewiczem nieporadnymi i okaleczonymi słowami.

Obaj w rozmowie usiłowali odnaleźć niepowrotność czasu i szukali nazwy dla swych przeżyć, napełnieni goryczą, że są bezradni wobec uchwycenia sensu własnej przeszłości. Co w niej było ważne i jedyne? Czy fakty? uczucia? myśli? ich żal, który szedł z rozdźwięku pomiędzy pragnieniami a tym, co one spełniały? czy praca i walka o stanowiska w świecie, jakby świat tylko od tych jednostkowych stanowisk zależał?

Imiona osób, które kochali, imiona żyjących i umarłych kładły się na obszarach pamięci, jak skrzyżowania węzłowe dróg, od których szły dalsze szlaki ich osobistej historii.

— Historia? Ależ życie nie jest historią — powiedział Stenio półgłosem, zdumiony nagłą oczywistością swych myśli — żadne życie, żadna przeszłość nie jest *tylko* historią, *tylko* biografią. — To co nas spotyka, jest historią krzyża — dodał cicho.

Jest historią krzyża — powtórzył i chciał przytoczyć słowa z notesu Kazia, ale zatrwożył go ich przygniatający sens.

Słodycz mogła być tylko owocem miłości. Ale jakże dojść do niej, jeśli ów znak jest znakiem cierpienia? Czy może stać się miłością i zajaśnieć słodyczą?

„O, moja słodyczy“ — powtarzał Stenio urocze słowa Kazia, odnosząc je do niego samego. Widział siebie w głębokim dole, poniżej krzyża, który nad nim wyciągał ramiona i który tłumaczył mu w zwięzłym skrócie wszystko, cokolwiek z nim się działo, począwszy od nory Walczakowej, aż do tej chwili. Ale nie mógł, mimo gorącego pragnienia, powiedzieć o krzyżu, jak Kazio: „O, moja słodyczy“.

Posłyszał naraz nazwę stacji, która mu przypominała dzieciństwo. Był gdzieś niedaleko miejsc, z których wyszedł w świat.

— Ależ tak — postanowił — ależ tak! Tutaj jest moje miejsce na żwirze alei — mój jakiś dom. Cóż, że Walczakowa od dawna nie żyje i że nie spotka nikogo z bliskich, bo ich nigdy nie było?

Zatrzymał się w gospodzie, gdzie wynajmowano pokoje, a raczej łóżka na noclegi.

Starsza, miła niewiasta objaśniła go, że narazie w wolnym pokoju jest dwu młodych, którzy wyjeżdżają, ale jeszcze są na górze.

Przypomniał sobie później, jakby to było odległe zdarzenie, dwu chłopców wiejskich, którzy zabawiali go rozmową, myjąc się i ubierając. Ich młodość, przelewająca się śmiechem i zdrowiem, sprzęgała się

w nich z nurtami histori, jakie ich zagarniały, w jakich zanurzali się bez reszty, oddając im swe głowy, swe ręce, swe serca.

Stenio pamiętał, że w jakiejś chwili powiedział tym obcym: — Straciłem syna w powstaniu. Miał dziewiętnaście lat. — Oto, co po nim zostało: — notes!

Dwaj młodzi w sposób delikatny wyrażali współczucie opowiadając o stratach we własnych rodzinach.

— Ale co tam — mówił jeden z nich — teraz trzeba wszystko odrobić. Od nowa! Roboty powyżej głowy:

Stenio stał w oknie i patrzył na coś, co zatrzymywało jego uwagę. Była to woda, rozlewisko rzeczne, jakieś wiosenne stawy, zabierające łąki, nisko położone. Nazwał te rzeczne rozlewy „niebieską wodą", gdyż przypomniały mu one swoim kolorytem podobne smugi wód w Norwegii. Porównanie było żałośnie dalekie, bo wszystko, co tutaj istniało poza wodą miało piętno jak gdyby celowo zorganizowanej brzydoty. Widziało się dookoła niskie domki fabryczne z czerwonej cegły, płoty drewniane, kryjące jakąś nędzę, kominy, warsztaty — i tylko gdzie niegdzie kępy drzew.

Ale woda była szklista, lazurowa, błękitna, chabrowa, modra, bława — wyliczał nazwy pamiętanych odcieni niebieskiego koloru.

Wiatr marszczył chwilami powierzchnię wodnych wysepek delikatnym rysunkiem, ale później znów były tylko lśniące lustra niebieskie.

Rozglądał się teraz po pokoju. Na ścianie wisiał duży obraz, wyobrażający powrót z polowania, znany niemiecki „landszaft" ponury w swojej programowej sielance. Plamy po rozcieranych owadach na tapetach przejęły go wstrętem. Poczuł odrazu swędzenie skóry. Wyżej, nad jednym z łóżek wisiał mały obrazek, który przedstawiał płaczącego anioła. Stenio przypomniał sobie, że jest to reprodukcja rzeźby z Chartres. — Anioł należał do grupy siedmiu innych aniołów, opłakujących siedem grzechów głównych.

Siedząc na łóżku, patrzył zdaleka na swoje niby norweskie wody. Ale i na nich rysował się krzyż, ten z notesu Kazia. Stał drżący nad wodami, nad tutejszą nędzą i brzydotą, nad jego dzieciństwem. Nad dzieciństwem Stefana Walczaka.

Nazajutrz, po powrocie z wielogodzinnego spaceru, — wzdłuż żwirowej alei miejskiego ogrodu — pisał Stenio list do Gaycewicza. Miał przed sobą otwarty notes Kazia na pierwszej stronie, a dalej poza oknami wielkie oka wód, ciche i srebrzyste, wtopione rozrzutnie w tutejszy, brzydki krajobraz.

„Rozlane wody — pisał — są czymś tutaj tak niespodzianym, tak niezestrojonym z brzydotą miejsc, w które weszły, że nie podobna nie myśleć o kaprysach natury, o jej chwilowych darach hojnie udzielonych

miejscom najnędzniejszym w świecie. Wygląda to jeszcze i tak, jak przelot ptaków nad obcym krajem, jak ich śpiew cudzoziemski, nieznany pod niskim niebem tutejszym. Wygląda to jeszcze inaczej ale nie będę ci, drogi Wiktorze, wyliczał, co myślę o tych wodach, na które patrzę. Nazwałem je „niebieskimi wodami".

Jestem tedy „nad niebieską wodą", w kraju mojego dzieciństwa.

Drogi Wiktorze! — drogi Wiktorze! Tej nocy coś się skończyło i coś się zaczęło. Albo, jeśli to nieprawda, jeśli istnieje ciągłość i trwanie, bo nic się nie przecina i nic nie ginie, — to ta ciągłość ma swoje stopnie przeistaczania, które idą w górę i w dół, w dół i w górę. Jeśli istnieje trwanie zmian, które tworzą historię, — to jest to, drogi Wiktorze, historia inna, niż myślimy myśleniem zbyt uproszczonym. Kazio o tym wiedział i on mi dla niej podsunął nazwę. Jest to, mój drogi, historia krzyża. To tyle.

Nie wiem, czy dla Ciebie trwa jeszcze ta noc naszej wspólnej walki? Dla mnie skończyła się ona wtedy, gdyś z podszeptu anioła wetknął mi w rękę notes Kazia.

Ach, drogi Wiktorze! — drogi Wiktorze! Patrzę na „niebieską wodę", na ten zbytek rzeczy pięknych wśród brzydoty — patrzę, patrzę..." — Stenio nie skończył tego listu. Nawet gdyby skończył, czy wiedziałby dokąd go wysłać?

Tego samego dnia wyjeżdżał „z nad niebieskiej wody", jak o tym w myślach sobie powiedział. Jechał z poczuciem, że jeszcze raz, na nowo otwiera się przed nim nieodgadniony, tajemniczy świat. Wtedy byli: — Eluś, Marietta i smutny pan Andrzej Herbeński. Pożegnał ich na tym miejscu, patrząc na rozlane niebieskie płaty wód — westchnieniem żalu. Najdłużej był w nim Eluś, sprzymierzony, jak zawsze, z Kaziem.

Stenio szedł znanymi sobie uliczkami i same nogi niejako, poniosły go do miejskiego ogrodu. Idąc brzegiem żwirowej alei, powtarzał w myślach słowa Kazia, te z pierwszej strony jego notesu.

Tym razem nie sprawiały mu bólu.

Jerzy Zawieyski

O LUDZKĄ MOWĘ W FILOZOFII

Na marginesie książki Stefana Świeżawskiego „BYT"

Z górą rok temu ukazała się książka pierwszorzędnej wagi dla kultury filozoficznej w Polsce: „Byt" Stefana Świeżawskiego. Książka ta nie wzbudziła takiego zainteresowania w prasie specjalnej i katolickiej, nie wywołała takich recenzji i polemik, na jakie zasługuje, ale jej wartość i znaczenie dla katolickiej myśli filozoficznej zostało zadokumentowane w inny znamienny sposób: oto nakład jej został całkowicie wyczerpany w bardzo szybkim tempie. Duży tom o 360 stronicach — poświęconych najtrudniejszym, najbardziej abstrakcyjnym, pozbawionym bliskiej aktualności zagadnieniom — został rozchwytany przez czytelników, u których większości nie stał się z pewnością snobistyczną ozdobą półek bibliotecznych, lecz prawdziwym przewodnikiem w porywającym i zawiłym świecie „trzeciego stopnia abstrakcji".

W swoim czasie na łamach „Tygodnika Powszechnego" Antoni Gołubiew w sposób fascynujący i poetyczny opisał piękno tej przygody intelektualnej, którą była dla niego wędrówka pod przewodem książki Świeżawskiego po różnych kręgach „Bytu".

Tutaj zamierzamy zastanowić się nad tym, jakiej potrzebie intelektualnej odpowiada ta książka i co stanowi jej atrakcyjność. Sądzimy, że tym sposobem nie tylko oddamy sprawiedliwość książce niedostatecznie może ocenionej, ale i dotkniemy ważnego zagadnienia właściwej metody i języka popularyzacji filozoficznej.

W pięknym wstępie, pełnym żarliwego umiłowania prawdy, a jednocześnie głębokiej wobec niej pokory, Świeżawski sam określa cel, do którego dążył w swojej książce i metodę, którą stosował. „Byt" miał być „wprowadzeniem i pomocą przy studium arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki". Autor tak żywo odczuwał potrzebę tego rodzaju wprowadzenia, że zdecydował się przejść do porządku nad tak ważnymi dla naukowca, dla pisarza wątpliwościami „czy wolno publikować myśli, które nie są jeszcze przemyślane do końca? Czy nie zrywamy wtedy kwiatów w ledwo zarysowujących się pączkach, nie pozwalając im rozwinąć się i pokazać przez to pełnię ich treści?" Jesteśmy mu szczerze wdzięczni, że miłość do prawdy obiektywnej, że wzgląd na palącą potrzebę udostępnienia jej tylu umysłom jej poszukującym przeważył nad skrupułami naukowca, że prawdziwa pokora intelektualna mierząca się prawdą obiektywną skłoniła go do podzielenia się tym, co osiągnął, nie czekając, aż myśl jego dojrzeje do tych osiągnięć, których sam od niej wymaga.

Świeżawski zaryzykował książkę, która jego zdaniem „napewno okaże się zbyt trudną dla laików, a za banalną dla fachowców". Ryzyko powiodło się i książka, wbrew przewidywaniom autora, nie jest ani za trudna, ani za banalna. Przeciwnie, pociąga świeżością i nowością ujęcia, a jednocześnie jest jasna i zrozumiała dla początkujących. Skromność autora, dla którego „przez cały czas wykładu głównych zagadnień metafizyki tomistycznej sprawa oryginalności i nowości tego wykładu była na dalekim planie wobec troski o zrozumiałość i o możliwie najbardziej wyczerpujący i zgodny z rzeczywistością sposób przedstawienia", nie zaszkodziła książce, lecz przeciwnie. Chociaż nie szło o „prymat odrębnej swoistości i żywość pomysłów", jednak możnaby powiedzieć, stosując i do tej sprawy słowa Ewangelii, że i to zostało mu „przydane", dlatego właśnie że nie tej oryginalności, lecz prawdy i dobra umysłów szukał.

Choć książka stanowi doskonale pomyślane ujęcie całości zagadnień, zwartą i poważną syntezę, nie jest ona całkowicie wyrównana. Ma rozdziały, w których autor czuje się zupełnie swobodnie. Są to rozdziały, ściśle metafizyczne, poświęcone zagadnieniu możności i aktu, istoty i istnienia, materii i formy, substancji i przypadłości oraz problemowi przyczynowości. Pewne zarzuty mogliby może fachowcy postawić niektórym sformułowaniom dotyczącym metody metafizyki, zwłaszcza metody analogii.

W następnym wydaniu nieliczne usterki z pewnością będą usunięte, a cała książka, tak doskonale pomyślana wszerz i ogarniająca swoim zasięgiem tak bogatą i różnorodną problematykę, sięgnie również bardziej jeszcze w głąb, w specyficzną treść każdego z tych problemów.

Jednak te drobne usterki, czy niedociągnięcia książki niczym są wobec jej wielkich walorów. Jest ona rzeczywiście doskonałym wprowadzeniem w metafizykę tomistyczną, a tę swoją rolę odgrywa przede wszystkim dzięki dwu właściwościom: usiłowaniu powiązania problematyki tomistycznej z zagadnieniami nurtującymi w życiu współczesnym i trosce o wypowiedzenie ich w języku dostępnym dla człowieka współczesnego, powiedzmy — w języku „ludzkim". Zresztą obie te właściwości łączą się z sobą najściślej, gdyż system filozoficzny, związany z jakąś epoką odległą, o tyle da się zastosować do potrzeb innej epoki, o ile znajdzie z nią wspólny język lub da się przetłumaczyć na jej język.

To samo oczywiście dotyczy tomizmu. Jednak nie wszyscy tomiści liczą się dostatecznie z tą koniecznością, a są tacy, którzy jej wręcz zaprzeczają.

Filozofia tomistyczna ma swój własny język ścisły i sprecyzowany, wytworzony przez wiekową czcigodną tradycję, który należy kultywować i który oddaje wielkie usługi w pracy naukowej i w kształceniu młodzieży. Nie byłoby rzeczą dobrą i właściwą zrywać z tą tradycją i pozbawiać się narzędzia pewnego i wypróbowanego. Tutaj tomizm, jak i inne kierunki filozoficzne, jak i nauki specjalne, ma prawo do swojej terminologii i może żądać, aby ci, którzy chcą się z nim zapoznać, podjęli trud przyswojenia sobie tego języka i odpowiadającego mu aparatu pojęciowego.

Ale niestety nie każde prawo jest honorowane. Między Arystotelesem i św. Tomaszem z jednej strony, a naszymi czasami z drugiej są wieki

dróg i manowców filozofii i wiele z tych terminów straciło całkowicie swoje znaczenie i nabrało znaczenia wręcz przeciwnego, wiele stało się, choć niesłusznie, pustym dźwiękiem dla człowieka uformowanego na kierunkach nominalistycznych, idealistycznych lub materialistycznych.

Jeśli człowiekowi współczesnemu dać do ręki bez komentarza najlepszy podręcznik filozofii scholastycznej lub choćby tak świetne wprowadzenie jak Hugona 24 tezy tomistyczne, to jeśli nawet zrozumie on pojęcia i przebieg rozumowania, nie zrozumie naogół problematyki, nie będzie umiał jej powiązać z dziedziną zagadnień, które go interesują i które domagają się od niego rozwiązań. Niejednokrotnie tomizm ukazany mu w tym aspekcie wyda mu się systemem zamkniętym, nieledwie ezoterycznym, powiedzmy sobie, nawet martwym. A przecież jest on „filozofią wieczną" dlatego, że ma prawdę na wszystkie czasy, że ma w sobie wirtualne rozwiązanie wszystkich problemów. Język jego musi więc znaleźć równoważniki pojęciowe współczesne nie w tym sensie, by miał robić koncesje na rzecz pojęć mniej prawdziwych lub mniej sprecyzowanych, ale w tym znaczeniu, by umiał odnaleźć to, co w terminologii współczesnej oznacza te same treści pojęciowe i by tym sposobem mógł doprowadzić do oczyszczenia, wyjaśnienia i sprecyzowania tych treści.

Świeżawski jest tomistą, który w ślad za wielkimi reprezentantami odrodzenia myśli tomistycznej — Maritain'em, Gilsonem i innymi obiera tę właśnie drogę. I choć nie daje on rozwiązań pozytywnych, które są dopiero do wypracowania, ale wskazuje drogi, na których należy ich szukać.

Do takich centralnych zagadnień, które autor porusza w sposób interesujący dla człowieka współczesnego, należą omówione w dwóch pierwszych rozdziałach zagadnienia kryzysu metafizyki i warunków jej naukowości.

W pierwszym z tych rozdziałów autor daje krótki zarys historyczny tego procesu, który doprowadził do obecnego pomieszania pojęć i antymetafizycznego stanowiska wielu kierunków filozoficznych. Doskonale charakteryzuje główne postawy antymetafizyczne. Dla jednych metafizyk to „ów na poły wtajemniczony mag a na poły oderwany od świata dziwak", który „zajmuje się zagadnieniami, które stoją na pograniczu okultyzmu i tzw. „problemów pozornych". Jego światopogląd jest rzekomo „zaprzeczeniem wszelkiego realizmu, człowieczeństwa i życiowości". Przeciwnik nieco życzliwszy pomawia metafizyka, że „uprawia pseudonaukę i buduje zamki na lodzie". Zarzuca się również metafizykom, iż „uciekają oni z właściwego pola walki, nie chcą mierzyć się z prawdziwym krytycyzmem, chronią się do twierdzy niedostępności i niezrozumiałości."

Szukając historycznego źródła tego rodzaju uprzedzeń antymetafizycznych, autor daje ciekawy przegląd kolejnych przemian, którym ulegała koncepcja metafizyki i, przeciwstawiając obiektywizm starożytności i średniowiecza subiektywizmowi nowożytnych koncepcji filozoficznych, widzi najistotniejszą przyczynę tej przemiany w zmienionej koncepcji człowieka i w zmienionej postawie człowieka wobec rzeczywistości. „Jaka koncepcja człowieka taka i metafizyka... Metafizyk wiec, szukający odpo-

wiedzi na najgłębsze pytania „pierwszej filozofii", winien być człowiekiem pełnym, otwartym na wszelkie materialne i duchowe sprawy; interesuje go rzeczywistość a nie problemy, zajmować się będzie rzeczami a nie filozofią, będzie usiłował coraz bardziej wzbogacać swe człowieczeństwo a chronić się będzie przed niebezpieczeństwem pedanterii i „sztywnej umysłowości profesorskiej".

Sięgając do źródeł psychologiczno-moralnych tej przemiany, autor widzi je w przesunięciu postawy wobec rzeczywistości od obiektywizmu ku subiektywizmowi, co jest wykładnikiem innej najgłębszej walki w duszy jednostki i zbiorowości, walki między pokorą a pychą; śledzi kolejne etapy tej przemiany, począwszy od późnego średniowiecza, poprzez Kartezjusza, u którego subiektywizm przejawiał się jako niechęć do tajemnicy i prowadził do ujęcia całej wiedzy jako systemu dedukcyjnego na modłę matematyczną.

To zmatematyzowanie niejako metafizyki stanowiło krok ku tej walce przeciw metafizyce, którą z całą konsekwencją podjął Kant i której ostatecznym rezultatem stało się zerwanie nici wiążących metafizykę z rzeczywistścią, przekształcenie jej w teorię poznania i utrwalenie pozycji idealizmu filozoficznego.

Pokantowskie systemy filozoficzne nie mogły wyjść poza idealizm w dziedzinie poznania intelektualnego, obracając się stale w jego kręgu. Gdy starały się go rozbić dla nawiązania kontaktu z rzeczywistością, czyniły to zazwyczaj przez wprowadzenie do poznania pierwiastków irracjonalnych. Tu należy szukać rodowodu pragmatyzmu, intuicjonizmu Bergsona itp. „Wielu ...nie chciało tak łatwo zrezygnować z ambicji racjonalistycznych — ale nie mogąc wyzwolić się z orbity kartezjańsko-kantowskiej — musiało filozofowanie swoje zacieśniać do coraz skromniejszego minimum". Świeżawski wyróżnia trzy postawy tej kategorii filozofów: jedni ograniczają się do historii filozofii, drudzy do teorii poznania, inni, w tej liczbie pozytywiści, ograniczają filozofię do metodologii nauk eksperymentalnych, „a wszystko, co wymyka się z pod zasięgu bezpośredniego doświadczenia, zaliczają do metafizyki, która w ich języku staje się synonimem nienaukowości".

Nakreśliwszy w ten sposób rodowód współczesnej antymetafizycznej postawy znacznej liczby filozofów z pod znaku idealizmu i pozytywizmu, Świeżawski daje krótki zarys historyczny odrodzenia tomizmu, po czym wskazuje na trudności związane z tym odrodzeniem i na warunki osiągnięcia go. Autor wyraźnie stwierdza, że „ci tylko dojrzą istotne walory tomizmu i jego znaczenie dla chwili obecnej, którzy mają żywą świadomość całego nieładu myśli i kłębowiska intelektualnego, wyrosłego z subiektywizmu, cechującego umysłowość nowożytną i prowadzącego tę umysłowość w ślepą ulicę. I ci tylko docenią pełną wartość tomizmu, którzy unikają rozwiązań skrajnych, którzy zdają sobie sprawę z partykularyzmu stanowiska materialistycznego lub orientacji irracjonalistycznych."

Ukazawszy warunki poznania tomizmu, które natrafią na głębokie trudności, autor wyciąga wnioski:

„Gdy zważymy z jednej strony wszystkie trudności i opory psychiczne, które staraliśmy się zobrazować i gdy z drugiej spojrzymy na tomizm tak jak go nam przedstawiają podręczniki i kompendia, to musimy przyznać, że dysproporcja zachodzi tu ogromna i że trudno się dziwić, że tak ciężko i niemrawo przychodzi niejednym, mającym nawet najlepszą wolę, zbliżyć się do św. Tomasza i wgłębić w jego system. Trzeba przyznać, że na ogół ani w metodzie ani w typie wykładu filozofia tomistyczna nie jest dziś "gotowa" i nie jest dla współczesnego człowieka „strawna".

Świeżawski uczynił bardzo wiele i pierwszy w Polsce, by zrobić filozofię tomistyczną „strawną" dla współczesnego człowieka i to stanowi najistotniejszą zaletę książki, co postaramy się na kilku przykładach wykazać.

Zagadnienie pierwszeństwa rozumu czy woli, charakteru intelektualistycznego czy woluntarystycznego filozofii jest bardzo istotne, ale może być ujęte „more scholastico" w sposób nie otwierający żadnych perspektyw życiowych. Świeżawski nawiązuje je odrazu do żywych, jak bardzo żywych spraw dzisiejszych. To nie jest odległy, historyczny spór między intelektualistyczną postawą św. Tomasza a woluntarystyczną św. Bonawentury, a nawet między współczesnymi racjonalistami i intuicjonistami. My znamy już najdalsze konsekwencje tych pozycji i prawdę zbawczą lub tragiczne błędy w nich zawarte. „Wiemy aż nadto dobrze z własnych, męczeńskich doświadczeń, jak się dzieje, gdy rozum przestaje rządzić i kierować; widzieliśmy, do jak potwornych następstw społecznych doprowadza mit irracjonalny, celowo i świadomie ustanawiający ślepe siły i instynkty ponad autorytet rozumu. Trzeba pilnie baczyć, aby tego rodzaju tendencje nie zakradły się do dziedziny religii i poglądu na świat, mogłoby to mieć skutki wprost katastrofalne". I oto widzimy, jak czysto teoretyczny spór przez takie postawienie „status quaestionis" nabiera rumieńca życia .

A teraz inny przykład. Wiadomo, jak kult dla naukowości przez „duże n" jest wszczepiony w umysłowość ostatnich pokoleń, zwłaszcza kształconych na neopozytywizmie i materializmie filozoficznym. Świeżawski w całej pełni uznaje postulat „naukowości" metafizyki. W języku współczesnym określa dwa warunki naukowości: sprawdzalność i przekazywalność. I dopiero przyjąwszy to, co słuszne w tym żądaniu, wykazuje i to, co stanowić może jego niebezpieczeństwo. „Spotyka się nieraz tendencję do tego, by całe zagadnienie sprawdzalności ograniczyć do dziedziny logicznej. Tymczasem sprawdzalność danej nauki obejmuje zakres znacznie szerszy: chodzi tu zarówno o samą poprawność logiczną jak i o stronę merytoryczną, o treść pojęć, sądów i rozumowań". Sprawdzalność logiczna, choć konieczna, nie jest wystarczająca, nie zdaje ona sprawy z założeń, z których dana nauka wychodzi. Przez analizę pojęcia sprawdzalności Świeżawski wykazuje różnorodność baz poszczególnych nauk i przygotowuje grunt pod ustalenie typu naukowości metafizyki, zwalczając uprzedzenie do niej sposobami dostępnymi a nawet bliskimi umysłowości współczesnej. Stwierdza też, że „wszystkie te zasady metodologiczne dotyczące

metafizyki, a w następstwie i teologii spekulatywnej tkwią implicite w tomizmie jako w najzupełniej rozwiniętym systemie filozoficzno-teologicznym, zawierającym w sobie i zużytkowującym całość metafizyki. Jednakże strona metodologiczna tych dyscyplin nie została do tej pory zadowalająco dla zaostrzonych w tym kierunku zainteresowań współczesnych wypracowana i można powiedzieć, że tylko znikoma cząstka tych zagadnień wydobyta została z ukrycia i wyrażona jako tako jasno i poprawnie. Analizując i określając coraz dokładniej bazę metafizyki, autor wnioski swoje formułuje w sposób uderzający i bliski umysłowości współczesnej. „A więc na gruncie tomizmu nie ma w metafizyce jako nauce takiego pojęcia czy twierdzenia, które nie dałoby się drogą sprawdzalnych i powtarzalnych kroków sprowadzić do danych doświadczenia zmysłowego. Tak pojęty prymat empirii w bazie metafizyki stawia poniekąd tomizm na jednej płaszczyźnie z filozofiami pozytywistycznymi i materialistycznymi, gdy chodzi o punkt wyjścia. Oczywiście, że łącznikiem znacznie głębszym od metodologicznego jest wspólny grunt epistemologiczny, którym jest teorio-poznawczy realizm." Oto ciekawe i ważne twierdzenia, które znów przybliżą i uaktalnią tomizm dla człowieka współczesnego, zanim autor równie jasno wykaże, że „droga zrazu wspólna i jedna dochodzi po pewnym etapie do rozstajów i tu następuje gruntowny rozbrat między tomizmem a wszelkimi rodzajami filozofii materialistycznych."

Niemniej interesujące są rozważania Świeżawskiego dotyczące drugiego warunku naukowości — przekazywalności. Piękny wywód o społecznym i obiektywnym charakterze nauki kończy autor tym ciekawym wnioskiem: „W rozwoju logiki matematycznej, w usiłowaniach zmierzających do wypracowania wspólnego dla nauki jednego języka, w marzeniach o jedności nauki odnaleźć można świadomą lub tylko podświadomą tęsknotę za powrotem na gruncie nauki do zatraconego w epoce rozkwitu nauk szczegółowych ducha syntezy, uniwersalizmu i uspołecznienia".

Przekazywalność, której najgłębszą podstawą jest realizm teorio-poznawczy, ma za warunek język, w którym dana nauka ma być przekazywana. I tutaj daje nam Świeżawski niejako klucz do zrozumienia wartości swojej książki. „Jeśli dany zbiór twierdzeń ma być nauką, to musi być przekazywalny czyli wyrażony w takim języku, który każdy normalnie umysłowo rozwinięty człowiek może przy większym czy mniejszym wysiłku zrozumieć i którego można się wyuczyć."

I na tym się zatrzymamy, o to nam tutaj chodziło. Świeżawski napisał swoją książkę takim językiem. Napisał ją pierwszy po polsku dla normalnie rozwiniętych ludzi inteligentnych, nie tylko specjalistów, nie tylko wtajemniczonych, nie tylko znających tomizm. Książka jego liczy się z konkretną ludzką umysłowością, zna jej trudności, wstręty, uprzedzenia, ale i jej gruntowną wrażliwość na prawdę, na „byt". Książka ta szanuje przeciwnika, napisana jest z miłością intelektualną i w tym również jest bardzo, prawdziwie „tomistyczna" w najlepszej tradycji Tomaszowej. Jest jasna, zrozumiała, jest ludzka, miejscami porywająca.

Nie daje oczywiście doktryny nowej, bo w założeniu jej jest podanie

ludziom doktryny „wiecznej", ale podaje ją w sposób nowy. Doktrynę wieczną stara się powiązać z rzeczywistością zmienną i aktualną.

Po dwóch rozdziałach wstępnych, które omówiliśmy szerzej, gdyż one stawiają zagadnienia i stanowią novum książki, Swieżawski rozwija doktrynę metafizyczną arystotelesowsko-tomistyczną. Wykład samej doktryny ma te same wartości dydaktyczne, co i rozdziały wprowadzające.

W ostatnim rozdziale autor powraca raz jeszcze do charakterystyki poznania metafizycznego i wyznacza mu miejsce wobec innych typów poznania.

Rozdział ten, choć podejmuje zagadnienia poruszane na początku, nie jest zbędny. Dla celów zamierzonych przez autora jest on pierwszorzędnej wagi, gdyż rozprasza ostatecznie szereg błędów i nieporozumień dotyczących wartości poznawczych metafizyki. Idąc tu w ślad za Maritainem w jego podstawowym dziele „Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir" autor sytuuje metafizykę nie tylko między różnymi typami poznania rozumowego, ale zestawia ją również z wyższymi typami poznania: teologią spekulatywną, poznaniem przez wiarę i poznaniem mistycznym. Odgraniczenie dziedzin tych różnych rodzajów poznania rozprasza wiele nieporozumień tak bardzo rozpowszechnionych w czasach obecnych.

Ale te końcowe stronice książki mają jeszcze inną wartość i znaczenie. Wyraża się w nich żywe zrozumienie żywego człowieka dla potrzeb żywych ludzi, którzy doszedłszy przy pomocy rozumu do poznania bytu w ogóle, dochodzą do granic tego poznania, ale nie do granic poznania dostępnego człowiekowi, całemu człowiekowi. Swieżawski interesuje się całym człowiekiem i pisze dla całego człowieka. „Od zawrotnych szczytów poznania metafizycznego wiedzie tylko jedna dalsza twórcza i konstruktywna droga. Tylko ta jedna droga prowadzi ostatecznie ku wyższym jeszcze rejonom, a zarazem przybliża nas do samego serca otaczającej nas zewsząd rzeczywistości. Drogą tą, domagającą się znacznie jeszcze głębszej ascezy, to wspierające się na wierze, czysto nadprzyrodzone zjednoczenie mistyczne z Bogiem, którego niezbędnymi aktorami muszą być: człowiek i łaska." Tu oczywiście jesteśmy już poza sferą metafizyki i poznania przyrodonego, ale jesteśmy „w sercu otaczającej nas rzeczywistości". I dlatego to wejrzenie na Byt pełny, na Byt najwyższy, na tego Który Jest (Qui Est) jest uprawnionym i pięknym zakończeniem książki o Bycie.

Ta książka pionierska w swoim zakresie przez swoją nowoczesność, przez zrozumienie potrzeb człowieka, będzie, mamy nadzieję, zapoczątkowaniem całego szeregu książek, które wprowadzą polskiego czytelnika w bogaty świat filozofii tomistycznej.

Piotr Szary

PROBLEMATYKA KATOLICKIEJ LITERATURY ANGIELSKIEJ

TRZY ŹRÓDŁA

Według danych Catholic Directory, w r. 1946 ludność katolicka Wielkiej Brytanii liczy nieco ponad trzy miliony. Wszystkich mieszkańców było w 1946 — 47 milionów. Skład ludności katolickiej jest następujący: stara arystokracja i ziemiaństwo, które przetrwały prześladowania od czasów Reformacji; konwertyci, pochodzący przeważnie z wolnych zawodów, należący do klasy średniej; irlandzcy robotnicy, którzy tworzą najuboższą część proletariatu w Anglii. Ci stanowią 65% katolików i wychowują najwięcej kapłanów — około 75% duchowieństwa.

Ten skład socjalny społeczeństwa katolickiego w Anglii datuje się od stu lat, od czasów Ruchu Oxfordzkiego i głodów w Irlandii. Z wielu względów jest to skład szczęśliwy. Katolicy mają wszędzie swoich przedstawicieli.

Tak samo jest z sympatiami politycznymi. Katolicy znajdują się we wszystkich partiach, wydają pisma o różnych zabarwieniach politycznych, jak konserwatywny „The Tablet" i radykalny „Catholic Herald". Mimo to, przewaga ludności robotniczej, wygnanej biedą z roli, musiała zaważyć na obliczu społecznym katolików. W dramatycznej literaturze katolickiej i niekatolickiej spotykamy katolika-proletariusza. U St. John Ervine'a w „Mieszanym małżeństwie" („Mixed Marriage" 1911) mamy strajk katolików, Sean O'Casey (marksista) w „Junonie i pawiu" („Juno and the Peacock" 1925) wspomina księdza walczącego z bezrobociem, bohaterem w sztuce Paul Vincent Caroll'a p. t. „Mędrcy nie przemówili" („The Wise Hawe Not Speken" 1946) jest ksiądz, tragicznie zasuspendowany za sposób walki w obronie praw robotnika.

WIELCY KONWERTYCI

Ale w Anglii proletariat nie tworzy literatury. Tworzy ją przeważnie klasa średnia — mieszczaństwo wolnych zawodów. Ta warstwa społeczna wydaje większość konwertytów, których stały przypływ określa się na 8.000 rocznie. Konwertyci stanowią najbardziej twórczą i oryginalną część społeczeństwa katolickiego w Anglii. W ciągu ostatnich 100 lat dali Kościołowi około dwudziestu nazwisk znanych w Anglii, a wśród nich z dziesięć o sławie światowej. Byli to wybitni kaznodzieje, uczeni, poeci, powieściopisarze, artyści i dziennikarze, którzy nadomiar dobrego, często łączyli kilka wymienionych działalności w jednej osobie.

Niektórzy z konwertytów XIX wieku byli raczej konserwatystami dlatego, żeby nie być liberałami. Do takich należał kardynał Newman, Gerald Manley Hopkins T. J., którego wierszami zaczynają się wszystkie antologie poezji nowoczesnej, ks. Robert Hugh Benson, syn arcybiskupa Canterbury, oryginalny ale trochę zapłodny powieściopisarz. Dziś podobne stanowisko zajmują np. Christopher Hollis, poseł i pisarz, oraz Evelyn Waugh, którego niektórzy krytycy nie wahają się nazwać reak-

cjonistą. Satyryczne powieści Waugh'a chłoszczą wprawdzie pokrzywami świat kapitalistyczny, ale dlatego, że nie jest on światem feudalnym. Waugh mało ma miłości dla pokrzywdzonych.

Znaczna jednak liczba pisarzy katolickich przejawia szerokie sympatie demokratyczne.

Zasługę wszczepienia demokratycznych tendencji społecznych w życie wykształconych katolików z klasy średniej należy przypisać w dużej mierze kardynałowi Manningowi (1807—1892). Był to syn jednego z dyrektorów Banku Angielskiego. U szczytu swych wpływów konferował z przywódcami robotników jak John Burns i Ben Tillett, przemawiał do tłumów pod gołym niebem w najuboższych dzielnicach Londynu i posiadał pełne zaufanie dokerów podczas sławnego strajku w 1889, który zdobył związki zawodowe dla socjalizmu. Gdy Manning zmarł, jego pogrzeb stał się ludową manifestacją. Był on „radykałem mojżeszowym" — sam się tak określał. Stworzył precedens dla hierarchii kościelnej w Anglii i ułatwił w ten sposób drogę takim swoim następcom, jak kardynał Hinsley.

BUNT POLITYKA

Sympatia dla tendencji demokratycznych została utrwalona i rozwinięta w programie przyjaciół — Hilarego Belloc'a i Gilberta K. Chestertona — przezwanych przez B. Shawa dla ich nierozłączności i wspólnoty idei „Chesterbelloc'iem".

H. Belloc, urodzony w 1870, a obchodzący w tym roku osiedziesiąte urodziny, nie był konwertytą. Po ojcu Francuzie odziedziczył przywiązanie do kultury łacińskiej i jasność myślenia. Działał jako historyk, socjolog, poeta, powieściopisarz, esseista i humorysta.

W 1906 r. wszedł do parlamentu jako liberał, aby w 1911 zrezygnować i zacząć kampanię dziennikarską i literacką przeciw systemowi rządów w Anglii. Tezą Belloc'a było, że poszczególni posłowie nie mają wpływu na rządy, że nie parlament rządzi, lecz gabinet, że leaderzy zwalczających się partii są w potajemnym porozumieniu, że zależą od międzynarodowego kapitału — zwłaszcza od amerykańskiej Wall Street i od wielkiego przemysłu.

Poglądy te H. Belloc propagował w piśmie „Eye Witness", w powieściach satyrycznych jak „Wybory Mr. Clutterbuck'a" („Mr. Clutterbuck's Election" 1908), „Zmiana gabinetu" („A Change in the Cabinet" 1909), „Emmanuel Burden, kupiec" (1927).

BUNT CZŁOWIEKA

G. K. Chesterton (1874—1936) także zaczął od liberalizmu. Był również przez pewien czas socjalistą „ponieważ było rzeczą okropną nie być nim". Później wiele przejął od Belloc'a, ale jego bunt przeciw monopolistycznemu kapitalizmowi, imperializmowi, rasizmowi i faszyzmowi wyprzedził wszel-

kie sformułowania, był bardziej uczuciowy i odruchowy. Jak u Belloc'a, był to bunt chrześcijanina, ale o ile w tym buntował się przede wszystkim intelektualista, o tyle w Chestertonie buntował się zwykły człowiek, który nie mógł znieść atmosfery społecznej, w której żył. Przypominał pod tym względem Dickensa. Był wielkim piewcą demokracji, bo kochał konkretnego człowieka.

Każdą z jego książek przenika demokratyzm. Czy to będzie „Napoleon z Notting Hill' (1904), „Dickens" (1906), czy „Obrona romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych" (1909), czy kryminalne nowele o księdzu Brownie, czy takie wiersze jak ironiczne „Święto imperium" („Empire Day").

„ZARYS ZDROWEGO SENSU"

Z wzajemniej wymiany myśli Chesterbelloc'a powstał program społeczny, który nazwano dystrybucjonizmem (distributizm). Podstawy tego programu wyłożył H. Belloc w „Państwie niewolniczym" („The Servile State" 1912) i w „Przywróceniu własności" („Restoration of Property") a Chesterton — w „Co złego w świecie?" (What's Wrong with the World" 1910) i w „Zarysie zdrowego sensu" („Outline of Sanity" 1926), oraz w artykułach we własnym tygodniku „G. K's Weekly".

Państwo niewolnicze jest według Belloc'a „układem społecznym, w którym tak znaczna liczba rodzin i jednostek zmuszona jest przez pozytywne prawo do pracy na korzyść innych rodzin i jednostek, że to wyciska na całym społeczeństwie piętno takiej pracy". Jest to powrót ludzi ubogich do niewolnictwa.

Przeciwdziałać temu należy przywróceniem własności przez zwalczanie monopoli, karteli i wielkiej własności. „Jest zaprzeczeniem własności, żeby książę Sutherland miał wszystkie gospodarstwa w jednym majątku; tak samo jak byłoby zaprzeczeniem małżeństwa gdyby miał żony nas wszystkich w jednym haremie" — pisał Chesterton. — „Własność jest umiejętnością właściwą tylko demokracji".

Jako praktyczny sposób upowszechnienia własności Belloc proponował, by małe oszczędności były oprocentowane wyżej, by małe place i domy zwolnić od podatków i opłat, a duże obłożyć wyższymi.

Dystrybucjoniści, złączeni w 1926 r. w Lidze Dystrybucjonistów, propagowali wolność indywidualną, rządy ludowe, państwo chłopskie, mały handel, małą wytwórczość (niektórzy nawet zwalczali maszyny) i uwolnienie się Anglii od kolonii.

Dystrybucjonizm niespodziewanie szybko znalazł podatny grunt w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Australii. W Anglii często utożsamiano go z socjalizmem. Chesterton wyjaśniał różnicę w ten sposób: Gdy B. Shaw — socjalista — mówi: „Znieście prywatną własność, która wytworzyła tę upiorną nędzę", to dystrybucjonista powiada: „Znieście tę upiorną nędzę przez przywrócenie własności". Masie Ward, autorka monografii „G. K. Chesterton" dodaje, że przeciętny Brytyjczyk powiadał na to: „No, przecież to jest to samo".

Różnica polegała, zdaje się, przede wszystkim na decentralistycznych tendencjach dystrybucjonistów w przeciwieństwie do centralizacji socjalistycznej i na chrześcijańskim duchu życia społecznego w przeciwieństwie do laicyzmu. Jednak podobieństwo było takie, że antykatolik H. G. Wells pisał w szkicu o Chesterbelloc'u: „Ich zorganizowane państwo chrześcijańskie jest bliższe zorganizowanego państwa, którego ja pragnę, niż nasza teraźniejsza plutokracja".

Zwolennicy istniejącego ustroju nazwali propagandę Chestertona wywrotową. Zarzucali mu, że daje broń w rękę komunizmowi i podsyca walkę klasową w Ameryce.

Nie mam zamiaru oceniać wartości dystrybucjonizmu, jako programu. Być może największą jego wartość stanowiła prawość moralna, cechująca jego twórców w stosunkach społecznych. Ona to sprawiała, że Chesterton i Belloc rzadko mylili się w ocenie bieżących wypadków. Obaj sprzyjali Burom w ich wojnie z Anglią a Irlandczykom w walce o niepodległość, występowali przeciw zbrojeniom niemieckim i Hitlerowi, przeciw napaści Japonii na Chiny, Mussoliniego na Abisynię, podczas gdy B. Shaw, H. G. Wells i małżonkowie Webb (wszyscy Fabianie) mylili się, razem lub osobno, nawet w ocenie tak jawnej nieprawości, jak zabór Abisynii.

WIZJA PIOTRA ORACZA

Jednym z charakterystycznych rysów dystrybucjonizmu Chestertona była ucieczka od wielkiego przemysłu kapitalistycznego i oparcie życia społecznego o ziemię, o gospodarkę wiejską. W Chestertonie spotkały się dwa łańcuchy tradycji rolniczej, reprezentowanej przed nim z jednej strony przez socjalizm poety Morrisa, a przed tym jeszcze przez radykalizm Cobetta (o którym G. K. C. napisał monografię), a z drugiej strony sięgającej popularnej polityki katolickiego stronnictwa irlandzkiego O'Connella z pierwszej połowy XIX wieku.

Najstarszym literackim źródłem tego pokładania nadziei we wsi była „Wizja o Piotrze Oraczu" („The Vision of Piers Plowman"), wielki poemat religijno-społeczny Williama Langlanda (1332—1400) protestującego przeciw panowaniu pieniądza i stawiającego jako wzór społeczny biednego robotnika rolnego, pobożnego Piotra Oracza. Później wyrazem tej tendencji ludowo-rolniczej była „Utopia" św. Tomasza More'a, uważającego państwo współczesne sobie za „konspirację bogaczy".

Wizja Piotra Oracza nawiedzała w tej czy innej formie nawet konserwatystów katolickich jak G. M. Hopkins (w wierszu „Felix Randall"). Spotkać ją można w powieści Shane Leslie'go, historyka Ruchu Oxfordzkiego. W powieści tej p. t. „The Anglo-Catholic" bohater na rozdrożu duchowym znajduje przystań na wsi, a ukojenie w orce.

Powieścią łączącą ten ideał z radykalno-postępową tradycją angielskiego katolicyzmu jest „Upadek domu Alardów" („The End of the House of Alard" 1923) Sheili Kaye-Smith, żyjącej powieściopisarki, któ-

rej „Joanna Godden"" znana była polskiej publiczności czytającej przed wojną.

Sheila Kaye-Smith jest konwertytką, jest powieściopisarką regionalną, a regionem jej są Sussex i Kent. Tylko nieliczne jej utwory noszą wyraźne piętno katolickie. Do takich należy właśnie „Upadek domu Alardów". Książka ta przedstawia rozkład moralny i gospodarczy ziemiaństwa angielskiego po pierwszej wojnie światowej. Wystawny tryb życia, pozbawionego treści duchowej, przy zmniejszających się dochodach, zmusza Alardów do szukania sojuszu wbrew sercu i sensowi, sojuszu z kapitalistyczną burżuazją: Najstarszy syn poświęca dla posagu miłość kochanej i kochającej kobiety. Jego siostra, wydana za mąż dla pieniędzy, zdradza męża.

Przeciw niemoralnemu bezsensowi, cechującemu całe życie Alardów, buntuje się młodsze rodzeństwo. Młody Gerwazy zostaje mechanikiem w warsztatach samochodowych, a jego siostra ucieka z domu, by wyjść za mąż za prostego farmera, sąsiada ojca. Siłą sprzyjającą przemianie starego porządku w nowy, bardziej demokratyczny i postępowy, jest katolicyzm. Anglikanizm Alardów ulega rozkładowi wraz z formami życia społecznego, które musi popierać nawet wbrew sumieniu. Katolickie społeczeństwo ludowe, oparte na pracy, jest ideałem Sheili Kaye-Smith.

WALKA Z BABILONEM

Pisarze katoliccy pracują dla poprawy porządku społecznego dwojako: albo przez doskonalenie wewnętrzne czytelników, albo przez zdobywanie ich dla walki ze złem społecznym, którego usunięcie jest warunkiem nadejścia Królestwa.

Walka z Babilonem, z przytłaczającą, bezbożną i kapitalistyczną cywilizacją, przejawia się u nich rozmaicie. U publicysty Williama Teelinga, który zwiedził Stany Zjednoczone częściowo w przebraniu włóczęgi, jest poprostu opisem życia amerykańskiego, zatytułowanym „Amerykański gulasz" („American Stew" 1934). U Bruce Marshalla, w znanej polskim czytelnikom „Chwale córy królewskiej" stanowisko społeczne jest bardziej sprecyzowane. Marshall występuje przeciw kapitalizmowi, mechanizacji życia, wojnie, faszyzmowi i snobizmowi. Jego księża są kapłanami z ludu i dla ludu. Zwłaszcza postać ks. Józefa Scotta ma przedstawiać wzór nowoczesnego kapłana, a jego kazanie wyraża pozytywny program społeczny autora.

SAM PRZEZ PIEKŁO

Najbardziej wstrząsającą i tragiczną wizję niedobrego świata dał w swoich powieściach czołowy obecnie pisarz angielski — Graham Greene. O ile Chesterton należał do pokolenia wiktoriańskich optymistów, o tyle urodzony w 1904 konwertyta Greene należy do tego samego

pesymistycznego pokolenia, co Evelyn Waugh. Świat Greene'a nie jest światem, w którym Boga zwalcza się, uznając tym samym Jego istnienie. W świecie Greene'a Boga nie ma, bo ludzie nie wiedzą, że On jest. Jedynie katolicy wyznają Go. Jeśli nie miłością, która zbawia, to przynajmniej świadomym grzechem, który tylko tam może być, gdzie jest wiara. I ta wiara, choćby szatańska, stwarza miejsce dla łaski, miłosierdzia, możliwości zbawienia. Z. Kubiak słusznie podkreślił w artykule o „Sednie sprawy" (Tygodnik Powszechny Nr 32/281), że człowiek w powieściach Greene'a jest samotny i „nie widzi drogi do innego człowieka — i tym samym — drogi do społeczeństwa". Nie nazwałbym tego jednak „skazą mieszczańską". Greene jest realistą, przedstawia to, co widzi. To jednak, co widzi, rzuca ponury cień na jego duszę. Podobnie bezradosny katolicyzm spotykamy u Mauriaca i Bernanosa. Jest on prawdopodobnie reakcją psychiczną samotnego katolika na otaczające go wrogie i zwycięskie środowisko społeczne. Jest to mroczna samotność przechodzącego przez piekło Dantego, któremu nie towarzyszy zdrowy, choć pogański Wergiliusz.

GILBERT I GRAHAM

Mimo tej różnicy, między Chestertonem a Greene'm istnieją pewne podobieństwa. Greene, jak Chesterton, zaczął od dziennikarstwa. Dlatego żadna dziedzina życia społecznego nie jest mu obca. Greene, podobnie jak Chesterton, nie wahał się użyć wzgardzonej formy powieści sensacyjnej czy kryminalnej dla propagandy wiary. Greene, wreszcie, znowu jak Chesterton, walczy z kapitalizmem o duszę zwykłego człowieka nie tylko przez propagandę wiary, ale i przez wskazanie, że potworne spustoszenie moralne jest także wynikiem istnienia tego systemu społecznego, który zbudowali kapitaliści XIX i XX wieku.

KILKA OSKARŻEŃ

Każda powieść Greene'a jest oskarżeniem społecznym. W „Pociągu do Stambułu („Stamboul Train" 1932) szlachetny socjalista ginie, podczas gdy bandyta kolejowy umyka sprawiedliwości. Taki stan rzeczy jest wynikiem warunków — braku ludzkości wywołanego przez międzynarodową finansjerę i faszyzujący nacjonalizm. Nawet utrata wiary u dr. Czinnera, działacza rewolucyjnego, jest przynajmniej częściowo spowodowana przez hipokryzję rzekomo chrześcijaskiego społeczeństwa.

Powieść „Anglia mnie zrodziła" (England Made Me" 1932) jest studium produktu angielskiego „wczoraj", motylkowatego „dżentelmena", którego spotyka śmierć, gdy ujął się za niewinnym robotnikiem. Został usunięty po ganstersku przez wiernego sługę międzynarodowego milionera szwedzkiego, przypominającego sławnego Ivara Kreugera. Pustka i zbrodniczy bezsens życia i działalności wielkiego kapitalisty pozostawiają głębokie wrażenie po przeczytaniu tej książki.

Powieść „Brighton Rock" (1928) pogłębia krytykę naszej cywilizacji. Wstępujemy tu w najgłębsze piekło — w męty społeczne, między rywali-

zujące bandy bukmacherów. Morderstwo jest tu rzeczą codzienną. „Słodycze Brightonu" ukazują nam powiązania między kapitalizmem i bandytyzmem. Tło społeczne, sprzyjające nędzy moralnej i materialnej tworzy przestępców. Przestępcy, którzy dorobili się, przedzierzgają się niepostrzeżenie w kapitalistów. Niektórzy z nich przez nadmiar popełnianego zła wpadają w demoniczną moral insanity. Tak jest z młodocianym „bohaterem" tej książki, świadomym sługą szatana, Pinkie'm, którego upadek jest straszniejszy niż innych, gdyż jest upadkiem katolika. Choć powieść tę, przerobioną później na film, autor zaliczył do rozrywkowych (entertainments), przez wprowadzenie tego problemu religijnego uczynił ją wielką tragedią. Mamy tu grzesznika. jak w późniejszych wielkich powieściach — „Mocy i chwale" („The Power and the Glory" 1940) i „Sednie sprawy" (The Heart of the Matter" 1948), ale nie mamy ani cienia nadziei na jego zbawienie.

SPOŁECZNE TŁO GRZECHU.

W tych wielkich powieściach artyzm Greene'a osiąga poziom Conrada. Przypomina Conrada nie tylko egzotycznym tłem, ale atmosferą napięcia, tragizmu i duchowego osamotnienia jednostki. Przypomina go także rozważaniem odwiecznych problemów etycznych w człowieku. Z tego względu to, co czasowe, mianowicie tło społeczne i społczne zagadnienia, ustępuje na drugi plan.

Człowiek Greene'a nie jest jednak człowiekiem oderwanym od historii. Ksiądz w „Mocy i chwale" jest pijakiem dlatego, że śmiertelne znużenie ciągłą ucieczką i ukrywaniem się jest tak wielkie, że nie pozwala mu zdobyć się na wysiłek walki z nałogiem. W ten sposób jego stan moralny jest w pewnej mierze uwarunkowany stanem politycznym i społecznym jego kraju.

Nie inaczej w „Sednie sprawy": izolacja i eksponowany charakter życia w małej kolonii afrykańskiej jest koniecznym składnikiem tragedii Scobiego. Podobnie i atmosfera zepsucia wśród administracji kolonialnej i handlarzy, żerujących na ludności tubylczej.

Tego powiązania rzeczy wiecznych z czasowym tłem społecznym nie zauważy czytelnik, który nie czyta tych powieści dokładnie. U Greene'a nie można opuścić ani jednego słowa. Ale nawet temu, kto czyta jego książki powierzchownie, każda z nich pozostawia uczucie wstrętu do przedstawionego ustroju społecznego i przekonanie o jego bezsensie i szkodliwości.

Graham Greene, w przeciwieństwie do Chestertona, nie uprawia w powieści publicystyki. Dlatego książkom jego można zarzucić brak pozytywnego programu. Czasem tylko, jak np. na ostatniej stronie powieści „Anglia mnie zrodziła", pojawia się słowo „socjalizm" w towarzystwie braterstwa. Może to zbyt mało, żeby nazwać Greene'a chrześcijańskim socjalistą w angielskim sensie tego terminu, jest jednak rzeczą pewną, że jest on jeszcze jednym ogniwem demokratycznej tendencji społecznej w katolickiej literaturze Anglii nowoczesnej.

Witold Ostrowski

KONGRES MUZYKI KOŚCIELNEJ

Między 10 a 22 listopada 1949 roku odbył się w Meksyku kongres muzyki kościelnej. Wzięli w nim udział delegaci 21 narodów Ameryki Łacińskiej, oraz reprezentanci innych krajów amerykańskich, a jako referentów zaproszono między innymi trzech wybitnych znawców reformy gregoriańskiej: prezesa Papieskiego Instytutu Muzyki Kościelnej — Higinio Anglès, opata z Silos w Hiszpanii — Dom Izaaka Torribios i wreszcie Dom Józefa Gajarda ze sławnego opactwa w Solesmes.

Wybór Meksyku na siedzibę Kongresu nie był jedynie wynikiem centralnego położenia kraju między dwiema częściami amerykańskiego kontynentu. Wpłynął nań również niewątpliwie fakt, iż Meksyk od jakichś piętnastu lat stał się ośrodkiem ciekawych i płodnych badań liturgicznych.

Na krótko przed kongresem biskupi meksykańscy ogłosili wspólny list pasterski, w którym dali wyraz swemu zadowoleniu z rezultatóy ruchu liturgicznego, rozwijającego się w ich diecezjach, zachęcając zarazem uczestników Kongresu do usilnych starań o rozciągnięcie na cały kontynent dobroczynnych skutków odrodzenia muzyki kościelnej.

Naczelnym hasłem Kongresu było „udzielić synowskiej, a skutecznej odpowiedzi" na wezwanie rzucone przed trzydziestu sześciu laty w sławnym „Motu Proprio" Piusa X.

Chodziło tu nie tyle o stawianie postulatów teoretycznych, czy układanie przepisów i regulaminów, co o zastosowanie do konkretnych warunków dawniej już ogłoszonych zasad, o skorygowanie błędów i usunięcie nadużyć — jednym słowem o to, aby „...lud śpiewał *to*, czego chce Chrystus, *tak* jak chce Chrystus i *wtedy*, kiedy Chrystus tego pragnie".

Delegaci Kongresu lwią część obrad poświęcili problemom Ameryki Łacińskiej, pozostawiając reprezentantom Kanady i Stanów Zjednoczonych bierną raczej pozycję ekspertów i obserwatorów.

Obrady Kongresu odbywały się kolejno w pięciu różnych miastach, gdzie uczestnicy mieli zarazem możność zaobserwowania rozmaitych form pobożności ludowej.

Usłyszeli między innymi stare pieśni meksykańskie w katedrze Quérétaro i Léon oraz koncert muzyki polifonicznej kompozytora Picutti w Morelii. Najgłębszych jednak wrażeń doznali w stolicy Meksyku, gdzie w czasie Mszy pontyfikalnej celebrowanej przez prymasa trzy tysiące wiernych pod kierunkiem kleryków odśpiewało nienagannie przepisane części mszy gregoriańskiej.

Na pierwszy plan obrad wysunęła się sprawa umuzykalnienia i wyrobienia artystycznego księży i kleryków, oraz bardziej jeszcze zasadnicza kwestia *wychowania liturgicznego* w oparciu o zdrową formację teologiczną. Wreszcie — jak najściślejsza kontrola wszelkich poczynań liturgicznych. Już „Narodowy Kongres Meksykański" w roku 1939 sformułował praktyczne reguły wyboru dzieł muzycznych, nadających się do wykonania w kościele, potępiając zarazem pewne nadużycia, zakradające się niekiedy w obrzędy liturgiczne. Dla każdej diecezji utworzono

„Komisję Muzyki Kościelnej", która czuwa nad wykonaniem postanowień Kongresu i układa regulamin muzyczny, obowiązujący całe duchowieństwo parafialne. Komisje te wydają regularnie „Zeszyty Muzyczne", publikujące utwory religijne na organy i wielogłosowe chóry. Opisywany przez nas Kongres Wszechamerykański wyraził życzenie rozszerzenia osiągnięć meksykańskich na wszystkie kraje kontynentu.

Drugim problemem, wymagającym sumiennego i zarazem odważnego potraktowania, okazała się sprawa zawodowych muzyków i śpiewaków, którzy paraliżują każdą próbę reformy liturgicznej w większości parafii Ameryki Południowej. Zawinił tu także niewątpliwie pewien brak zrozumienia u proboszczów. Wydaje się zresztą, że Kongres meksykański nie widział się w możności skutecznie zapobiec nagminnym w tym zakresie bolączkom. Wyraził on jedynie życzenie, by zapewniając śpiewakom i muzykom odpowiednie warunki materialne, szkolono ich równocześnie i dbano o ich wyrobienie pod względem artystycznym i religijnym, tak by najemników przemienić w apostołów...

Mimo to, problem nie zostanie rozwiązany definitywnie, dopóki miejsca kupczących muzyką religijną nie zajmie bezpośrednio zwarta masa wiernych, biorąca czynny udział w modlitwie liturgicznej.

Piękne rezultaty na tym polu osiągnięto w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie, Meksyku, Argentynie, oraz w niektórych jeszcze krajach Ameryki Południowej.

Wiele jednak pozostaje jeszcze do zrobienia. To, czego dotąd próbowano w Meksyku, przedstawia się raczej zachęcająco. Lud pragnie śpiewać swoje stare pieśni rozpowszechnione ongiś przez misjonarzy hiszpańskich i uczestnicy kongresu jednomyślnie opowiedzieli się za powrotem do tych „źródeł". Kongres nie docenił jednak może kwestii śpiewników, które wymagałyby gruntownych zmian zarówno muzycznych jak i treściowych.

Jednym z najgorętszych pragnień wypowiadanych na Kongresie było życzenie, aby śpiew gregoriański przekroczył wreszcie bramy klasztorne, by stał się własnością wszystkich i nie ominął nawet kościółków wiejskich. Czy życzenie to odpowiada potrzebom ludu? Nie łatwo na to odpowiedzieć. Tu i ówdzie niejedno w tym zakresie zrobiono, ale na ogół — te uduchowione, surowe, a tylko pozornie łatwe melodie, są dla ludu jak dotąd niedostępne. Msza pontyfikalna, śpiewana w katedrze meksykańskiej przez tysiące wiernych, nie jest tu żadną miarą zjawiskiem typowym. Brali w niej bowiem udział parafianie wybitnie „zaktywizowani" i niewątpliwie przez czas dłuższy specjalnie w tym kierunku szkoleni.

Śpiew gregoriański ludu może dla Ameryki Południowej stanowić cel ostateczny w wielkim dziele odrodzenia muzyki religijnej. Nie może być jednak punktem wyjścia. Na plan pierwszy bowiem wysuwa się konieczność reedukacji religijnej. Potrzeba przede wszystkim Biblii, liturgii, katechizmu, reformy obyczajów, naprawy życia wewnętrznego. W niektórych republikach południowo-amerykańskich brak zresztą zupełnie tych znakomitych „konserwatoriów" śpiewu i muzyki kościelnej, jakimi są zwykle męskie klasztory kontemplacyjne.

Kongres zakończono — inscenizowanym dialogiem między Mgr. Bravo Paredes, sekretarzem obrad, reprezentującym stanowisko Kościoła, a Ojcem Reyes, grającym rolę „adwokata diabła".

Konkluzją tej dyskusji było stwierdzenie, że ani muzycy świeccy, ani niezrozumienie części kleru, ani wreszcie zastarzałe nawyki wiernych nie oprą się woli Stolicy Apostolskiej i Jej dążeniom do Reformy, której odtąd nic nie powstrzyma.

* F. K.

(wg. „Le Vie Spirituelle" VIII/IX 1950

EGIPT WSPÓŁCZESNY

Ukazała się w tłumaczeniu francuskim ciekawa książka, w zupełnie nowy sposób informująca europejskiego czytelnika o życiu współczesnego Egiptu. Wszelkie bowiem znane dotąd relacje i opisy cudzoziemców musiały z konieczności dawać wiedzę powierzchowną, bo zewnętrzną — przybysz nie potrafi zejść ze stanowiska postronnego obserwatora ani przestać odczuwać obcość egzotyki. Taha Hussein, jeden z czołowych działaczy na polu organizacji nauki egipskiej, pisarz uczony, inspirator ruchu intelektualnego w Egipcie, jest dzieckiem tego kraju, wzrósł w jego klimacie, toteż jego „Levre des jours" — proste i powściągliwe wspomnienia autobiograficzne — mimo nieodłącznej ułamkowości obrazu, wprowadza europejskiego czytelnika w samo serce tego egzotycznego świata.

Poprzez relację z dzieciństwa, spędzonego w dużej wiosce dolnego Egiptu, przebijają wyraźnie zasadnicze rysy charakteryzujące życie egipskiej prowincji. Patriarchalizm utrzymuje się w całej swej wadze i dostojeństwie. Wyposażony w nieograniczoną władzę nad liczną zazwyczaj rodziną (Hussein jest jednym z trzynaściorga rodzeństwa), ojciec rządzi nią z sakralną powagą i niedespotyczną miłością. Matka zamyka się całkowicie w kręgu domowych spraw i potrzeb dzieci. Sakralny charakter patriarchalnego porządku zaznacza się też w solennym, namaszczonym sposobie mówienia. W ogóle prymitywna cywilizacja egipskiej prowincji obejmuje przede wszystkim dziedzinę mowy. Zdobywanie wiedzy zaczyna się nieodmiennie od pamięciowego przyswajania wiadomości. Nużące wbijanie w pamięć i recytowanie z pamięci tekstów Koranu, tego fundamentu całej religii i cywilizacji muzułmańskiej, zajmuje dziecku cały czas początkowego nauczania. Lecz poza nimi otacza dziecko czar poezji rodzimej: przysłuchuje się ustawicznie w domu rodzinnym opowieściom, legendom, poematom, bajkom. Atmosferę dzieciństwa przenika tajemniczy, legendarny nastrój tej literatury mówionej.

Ludność przesiąknięta jest kultem wiedzy — oczywiście wiedzy „świętej" — i otacza głęboką czcią i posłuchem każdego, kto zdobył pewien jej stopień, będący czymś w rodzaju godności duchownej. Wiąże się to z niewyobrażalnym prawie dla Europejczyka dominowaniem religii w cywilizacji muzułmańskiej. Tam naprawdę modlitwa nadaje rytm życiu, nauczanie ogranicza się do wiedzy religijnej, kapłanom powierzone jest kie-

rowanie wymiarem sprawiedliwości; tam grupy całe rywalizują o prawo odmawiania modlitwy w meczecie, czcią otacza się przeróżnych „cudotwórców"; tam roi się od pielgrzymów, wędrownych organizatorów bractw religijnych, uczonych wykładających Koran i jego recytatorów, wreszcie sprzedawców ksiąg magii, poczytnych i wywierających wpływ bardzo silny.

Ojciec Tahy Husseina, cieszący się, jako szeik, wielkim autorytetem wśród ludności wioski, nie zaliczał się do najbiedniejszych; ale w domu, gdzie nie znano widelców, sypiano na matach i nie kupowano nowego obuwia zanim stare samo nie spadło z nóg, niełatwo było zdobyć się na środki dla kształcenia dzieci; wysyłanie na studia uniwersyteckie było przywilejem.

W latach spędzonych na uniwersytecie w El Azhar młodzieniec przechodzi trudną drogę wyzwolenia samodzielnej myśli spod narzucanych mu przemocą schematów i ram. Uniwersytet w El Azhar to — tak w czasach studiów Husseina jak i dziś — samo serce Islamu. Tu przez dziesięć lat czerpią z tajników świętej wiedzy, opartej na Koranie, przyszli nauczyciele ludu egipskiego, mający kształtować jego myśl, ducha i życie w myśl programu wiary.

Poziom uniwersytetu — tak pod względem naukowym jak moralnym — zatrważająco niski: niesamodzielni, zrutynizowani, często i niedokształceni profesorowie, nie umiejący nic dać poza nieskończonymi przyczynkami, glossami i zestawieniami, gadatliwa, jałowa, martwa erudycja. Do tego zawiści, intrygi, fałsze, płaszczenie się i tchórzostwo wobec władzy, oszustwa i oszczerstwa, wobec uczniów niesłychane grubiaństwo — a nierzadko homoseksualizm — oto obraz stosunków panujących wśród grona „mistrzów" tych żądnych wiedzy młodzieniaszków. W tę smutną stęchliznę przenikać zaczynają na szczęście świeże powiewy: Hussein opowiada o rozbudzającej się samodzielności umysłowej wśród grona jego kolegów i kreśli sylwetkę jednego z profesorów, prawdziwego przyjaciela młodych poszukiwaczy mądrości, zajmującego się studentami prywatnie, toczącego z nimi po wykładach długie dysputy nad pasjonującymi zagadnieniami.

Uniwersytet zagarnia całość życia studentów. Obraca się ono pomiędzy nauką i modlitwą, pomiędzy meczetem a nędznymi salkami nauk. Zamknięci w obrębie zaniedbanej dzielnicy miasta, odseparowani tak, że nic z prądów wielkomiejskiego szerokiego życia do nich nie przenika, żyją w krańcowej nędzy, tłoczą się po dwudziestu w jednej izdebce mieszkalnej, odżywiają mniej niż ubogo. Lecz atmosferę przenika wielka, entuzjastyczna radość młodości, żądza wiedzy, ufająca lepszemu jutru.

Zaznaczyć jeszcze trzeba, że uniwersytet, to środowisko wyłącznie męskie. Kobiety — w świecie muzułmańskim uważane za istoty niższe — nie mają doń wstępu w żadnej roli.

J. G.

LIST DO REDAKCJI

Artykuł Ks. Prof. Dąbrowskiego o Całunie Turyńskim wywołał żywe echa wśród czytelników. Otrzymaliśmy wiele listów na ten temat. Dwa z nich proponują identyczne wyjaśnienia tajemnicy Całunu. Oto fragment jednego z nich:

„...Starałam się odtworzyć sobie zdjęcie z krzyża naszego Pana. Pod krzyżami było tłumno. Straże, ciekawi i tłum wmieszane matki, siostry, żony apostołów. One doniosły, opowiedziały trzem Ewangelistom o przyniesionym całunie i owinięciu weń Pana Jezusa. Józef z Arymatei i Nikodem, którzy przyszli po Ciało, mieli ze sobą niewolnice służebne bez wszelkiego znaczenia, które niosły płótna i oddawszy całun, wzięły wonności i balsamy przyniesione przez Nikodema. Józef i Nikodem przystąpili do zdjęcia Ciała z krzyża. Tłum patrzał. Przed chwilą połamano golenie łotrom ukrzyżowanym, a umarłemu Panu Jezusowi żołdak otworzył bok włócznią. Zdjęli tedy mokre i pokryte śladami męki i skrzepami krwi Ciało i owiązawszy je ciasno w całun unieśli tam, gdzie je mieli ochędożyć do złożenia w grobie. Zdaje mi się, że u żydów nie myją ciała umarłego na dworze, tylko pod dachem — ale tego nie jestem pewna. Zresztą szczegół to nie najważniejszy. Po przybyciu na miejsce, zdjęli z Ciała przesiąkniętą w międzyczasie tkaninę, razem ze skrzepami krwi, wilgocią potu i krwi i wody, co wypłynęły z boku — i przystąpili do umycia i przyodziania rytualnego według obyczaju. Krwawy całun zaś, w tym czasie, niewolnica, zapewne chrześcijanka duchem, nieznana, pokorna, miłująca w sercu Pana, ale położeniem swojem bardzo daleka od zebranej przy Nim gromadki bliskich Mu — ta sama, co całun niosła na Golgotę, zwinęła go, ukryła i odeszła niespostrzeżona. Przy grobie nie było już tłumu. Dawniej odeszli i ona odeszła. Nikt się nie obejrzał za nią i za całunem przekrwionym, mokrym. Patrzyli po raz ostatni na Pana, zamarli z niemej grozy i bólu, w milczeniu głębokim. Umyli, owinęli, złożyli do grobu. Ewangelia mówi prawdę. Dla niej przyniesienie Pana było bez znaczenia, tylko że *dopełnili pogrzebu.* Kobiety, co widziały zdjęcie z krzyża — powtórzyły wiernie o całunie i mówiły prawdę, mówiły z wiarą, że Go pochowają w nowym grobie. I tu i tam prawda wierna, każdego z obu momentów. I tajemnica całunu... dla mnie wyjaśniona wiarygodnie.

Owinęli go w całun, niosąc do miejsca przysposobienia umyciem i owinię ciem do pogrzebu. Rozumie się, że krwawego płótna nie złożyli do grobu A czyż nie stać było Józefa z Arymatei i Nikodema na drugi czysty przy odziewek dla Pana, do grobu? O tym drugim przyodziewku mówi św. Jan O zawinięciu Ciała w całun piszą na podstawie naocznego świadectwa wia rygodnego, swoich — trzej inni Ewangeliści. Całun jest p r a w d z i w y.

W. Weiss-Dąmbska

DO CZYTELNIKÓW.

Na zasadzie rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów kolportaż i prenumerata naszego czasopisma przejęta zostanie niebawem przez Państwowe Przedsiębiorstwo Kolportażu „Ruch". W związku z powyższym zachodzi konieczność wpłacania prenumeraty z góry. Poczynając od nr 27 nikt z czytelników nie będzie mógł trzymać naszego pisma, o ile nie uiści z góry prenumeraty.

Opłaty zaległe za rok 1950 oraz opłaty za stare numery „Znaku" należy uiszczać na dawne konto PKO IV-1171/114. Natomiast wszelkie nowe wpłaty (od Nr. 26 włącznie) winny być uiszczane na następujący adres:

P.P.K. „Ruch"—„Tygodnik Powszechny" („Znak")
Kraków, ul. Lubicz 42, Konto PKO IV-9684/110.

Koniecznie zaznaczyć należy, że chodzi o wpłaty na „Znak" i za jaki okres.

Jednocześnie zwracamy się z apelem do tych czytelników, którzy dotąd nabywali „Znak" w sprzedaży, aby zechcieli zostać prenumeratorami.

REDAKCJA

TREŚĆ ZESZYTU:

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

IN HOC
SIGNO
VINCES